KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

SPIS TREŚCI

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

ARTUR PACEWICZ
Uniwersytet Wrocławski

Kolokwia Platońskie — ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
Wstęp

Kolejny tom z cyklu *Kolokwia Platońskie* poświęcony jest Platońskiemu *Teajtetowi*[1]; dialogowi, który starożytni, wedle przekazu Diogenesa Laertiosa, zaliczali do tzw. dialogów *peirastycznych* (πειραστικοί)[2]. Trazyllos układając dialogi w tetralogie *Teajteta* umieścił w tetralogii drugiej po *Kratylosie*, a przed *Sofistą* i *Politykiem* oraz prawdopodobnie nadał mu podtytuł *O wiedzy* (περὶ ἐπιστήμης)[3]. Anonimowy komentarz do tego dialogu wspomina również, że niektórzy spośród platoników uważali, iż jest to dialog o kryterium (περὶ κριτερίου), z czym zresztą autor komentarza się nie zgadza. Opowiada się on za tym, że dialog dotyczy wiedzy prostej i niezłożonej (περὶ ἐπιστήμης [...] τῆς ἁπλῆς καὶ ἀσυνθέτου). Jeszcze inni filozofowie mieli uważać, iż dialog dotyczy wiedzy, ale wykazuje, czym wiedza nie jest, w przeciwieństwie do *Sofisty*, który formułuje pozytywne sądy na temat ἐπιστήμη[4]. Postawa

[1] Poprzednie tomy to: *Kolokwia Platońskie: ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ·ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, M. Manikowski (red.), Wrocław 2003; *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, A. Olejarczyk, M. Manikowski (red.), Wrocław 2004; *Kolokwia Platońskie. ΦΙΛΗΒΟΣ*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006. Należy też podkreślić, iż *Teajtet* jako jeden z niewielu dialogów doczekał się w literaturze polskojęzycznej opracowania monograficznego: Z. Danek, *Myślę więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet"*, Łódź 2000.

[2] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* III 51, 2-3 (dalej jako DL).

[3] *Ibid.* III 58, 5-8. Zob. też DL II 29, 2. Gramatyk Arystofanes dzielił dialogi na trylogie i *Teajteta* umieścił w trylogii czwartej wraz z *Eutyfronem* i *Obroną Sokratesa.* Zob. DL III 62, 3. Współcześnie za układem trylogicznym opowiadają się np. F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York 1957, s. 1 oraz D. Sedley, który wiąże analizowany dialog z *Sofistą* i *Politykiem.* Zob. D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's „Theaetetus"*, Oxford 2004, s. 2.

[4] Anonymous, *Commentarius in Platonis Theaetetum* 2, 11-40. Zob. *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet*, H. Diels, W. Schubart (ed.), Berlin 1905. Najnowsze wydanie: *Commentarium*

krytyczna Sokratesa oraz brak sformułowania pozytywnych rozstrzygnięć były też przyczyną uznawania Platona za antenata filozofii sceptycznej, czyli w kategoriach starożytnych za Akademika[5].

Teajtet był bardzo ciekawie interpretowany przez późniejszych antycznych interpretatorów myśli założyciela Akademii. I tak Albinus, przedstawiciel średniego platonizmu, w swym *Wprowadzeniu do filozofii Platona* definiuje dialog jako λόγος „składający się z pytań i odpowiedzi, dotyczący zagadnień politycznych i filozoficznych, odznaczający się charakterystyką uczestniczących postaci oraz artystycznością stylu"[6]. Następnie dzieli tenże λόγος na ten, który tkwi w duszy (ἐνδιάθετος) oraz wymówiony (προφορικός)[7]. Ten podział ma swój początek właśnie w *Teajtecie*, gdzie myślenie (τὸ διανοεῖσθαι) definiowane jest jako „λόγος, który dusza prowadzi sama z sobą". Natomiast kiedy wypowie to, do czego doszła w trakcie rozważań, powstaje przekonanie (δόξα)[8].

Diogenes Laertios w poświęconej Platonowi trzeciej księdze swych *Żywotów* proponuje podzielić dialogi na pouczające i badające. Te ostatnie dzielą się na ćwiczebne i zawodnicze, a znów ćwiczebne dzielą się na maieutyczne i peirastyczne. Wydawałoby się, iż *Teajtet* jest świetnym kandydatem na dialog maieutyczny, jednakże do maieutycznych zaliczone zostają *Alkibides, Teages, Lysis* oraz *Laches*, *Teajtet* natomiast, jak już wspomniano na początku, do peirastycznych[9]. Trudno z całą pewnością wyjaśnić, dlaczego dokonano takiego przyporządkowania. Jedną z hipotez jest, iż cały podpodział dialogów badających mógł zostać utworzony na bazie *Teajteta*, a każdy element podpodziału nie odnosi się do dialogów w całości, lecz do pewnych części lub faz przebiegu dyskusji[10].

W dialogu występuje pięć osób, spośród których niemal nic nie wiemy o Terpsionie; poza tym, że pochodził z Megary i był przyjacielem Sokratesa obecnym przy jego śmierci. Euklides również pochodził z Megary i towarzyszył Sokratesowi w ostatnich chwilach jego życia. Miał on założyć w swym rodzinnym mieście szkołę zwaną 'megarejską', w której nauce poświęcano wiele miejsca erystyce i dialektyce,

---

in Platonis Theaetetum, G. Bastianini, D. Sedley (ed.) [w:] *Corpus dei Papiri Filosofici*, part III: *Commentari*, Florence 1995. O stanowiskach interpretacyjnych wspomnianych przez Proklosa zob. artykuł M. Komorowskiego, *Proklos o Platońskim „Teajtecie"* w niniejszym tomie.

[5] Anonymous, *Commentarius...* 54, 38-43. Potwierdza to również anonimowy *Wstęp do filozofii Platona*. Zob. *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* 10, 4-5, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1962.

[6] Albinus, *Introductio in Platonem* I 16-19. Por. DL III 48, 6-9. Szerzej na temat filozofii Albinusa zob. np. K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, s.l. 1998; O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgard 1991.

[7] *Ibid.* II 2-3. Szerzej na temat interpretacji platońskich dialogów dokonanych przez Albinusa zob. A. Głodkowska, *Starożytna teoria Platońskiego dialogu* [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, (red.) W. Wróblewski, Toruń 2005, s. 41-53.

[8] Platon, *Teajtet* 189e 4–190a 4 oraz 206d 1-5. Por. Platon, *Sofista* 206e 3-9.

[9] DL III 49, 1-9 oraz III 51, 1-3. A wraz z *Teajtetem* — *Eutyfron*, *Menon*, *Ion* i *Charmides*.

[10] Podział przedstawiony u Diogenesa Laertiosa pokrywa się w dużej mierze z podziałem zawartym w r. III *Wstępu* Albinusa. Szerszą dyskusję na ten temat można odnaleźć w pracach O. Nüssera, *Albins Prolog...*, s. 101-143, H. Tarranta, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca-London 1993; s. 46-57 oraz J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln, s. 74-107.

co było powodem określania ich mianem ‘erystów’ lub ‘dialektyków’[11]. Co do samego Euklidesa, to Cyceron przekazał nam informację na temat jego poglądów na dobro i zło: „Potem był uczeń Sokratesa Euklides Megarejczyk, którego następcy nazywani byli megarejczykami, a którzy mówili, że to jest jedynie dobrem, co jest zawsze jedno, podobne i to samo”[12].

Teodoros i Teajtet to dwóch wielkich greckich matematyków epoki klasycznej. Pierwszy z nich pochodził z Cyreny i miał być pitagorejczykiem[13]. Diogenes Laertios wspomina, iż uczył on matematyki Platona[14]. Z Platońskiego *Teajteta* wiemy, że był uczniem Protagorasa i zajmował się nie tylko geometrią, lecz również astronomią, arytmetyką, muzyką oraz innymi zagadnieniami[15]. Poszerzył on obszar odkryć dotyczących niewspółmierności. Pitagorejczycy odkryli bowiem niewspółmierność $\sqrt{2}$, natomiast Teodoros dowiódł niewspółmierności od $\sqrt{3}$ do $\sqrt{17}$. Najprawdopodobniej jednak nie sformułował definicji liczby niewspółmiernej, ani nie dowiódł żadnego dotyczącego ich ogólnego twierdzenia[16].

Teajtet pojawia się w dialogu jako człowiek młody, swoją powierzchownością do tego stopnia przypominający Sokratesa, że chce on spojrzeć na niego jakby spoglądał na siebie[17]. To podobieństwo obejmuje nie tylko wygląd, lecz również warstwę duchową w aspekcie intelektualnym i moralnym. Podobnie jak Sokrates jest on od początku miły i skłonny do współpracy oraz przyznaje się do niewiedzy. Ma podobnie dobrą pamięć, stosuje w dyskusji zasadę ścisłości. Nie obawia się wstydu, mającego swoją przyczynę w obaleniu jego argumentacji. Używa motywu typowo sokratejskiego ‘usłyszenia od kogoś’. Charakteryzuje się podobną odwagą w walce oraz umiłowaniem Aten[18].

Jako matematyk Teajtet rozwinął tę dziedzinę wiedzy przede wszystkim w zakresie teorii niewymierności oraz brył foremnych, co znalazło swoje odzwierciedlenie w *Elementach* Euklidesa, szczególnie w księdze X[19]. O jego odkryciach dowiadu-

---

[11] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 436. Najnowszy zbiór fragmentów Euklidesa znajduje się w *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, G. Giannantoni (coll.), vol. I, Napoli 1990, s. 377-388 (dalej SSR).

[12] Cyceron, *Lucullus* 129, 13-16 = SSR II A 31 (tłum. A.P.). Podobny przekaz można odnaleźć u Diogenesa Laertiosa (II 106, 9 = SSR II A 30): „Twierdził on, że dobro jest jedno, określane wieloma nazwami; raz bowiem jest roztropnością, raz bogiem, kiedy indziej umysłem albo czymś innym”.

[13] Jamblich, *O życiu pitagorejskim* XXXVI 267, 20.

[14] DL II 103, 12. Być może miało to miejsce w trakcie podróży Platona do Egiptu lub podczas pobytu Teodorosa w Atenach. Zob. T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. I: *From Thales to Euclid*, Oxford 1921, s. 202.

[15] Platon, *Teajtet* 145c–d.

[16] Zob. T. Heath, *A History...*, vol. I, s. 203.

[17] Platon, *Teajtet* 143e–144e.

[18] Zob. R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, s. 261-265. Tam też znajduje się szersza analiza pokrewieństwa między oboma postaciami dialogu. Blondell zwraca również uwagę (s. 269), iż tak duże pokrewieństwo może być podstawą do interpretacji rozmowy Sokrates — Teajtet jako rozmowy z samym sobą, która to koncepcja jest obecna w dialogu.

[19] T. Heath, *A History...*,vol. I, s. 209; zob. również B.L. van der Waerden, *Science Awakening*, transl. A. Dresden, Groningen 1954, s. 168; W.B. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements. A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudines and Its Significance for Early Greek Geometry*, Dodrecht-Boston 1975, s. 62-108; Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej.*

jemy się między innymi z dialogu sygnowanego jego imieniem. Przedstawiony jest tam bowiem wprowadzony przez niego podział liczb na kwadratowe (τετράγωνος ἀριθμός) oraz prostokątne (προμήκης ἀριθμός) oraz podział odcinków na długości (μήκη) i niewspółmierne z nimi możności (δυνάμεις)[20]. Dzięki swoim badaniom sformułował definicję liczby niewymiernej, a następnie wykazał brak jedno-jednoznacznej odpowiedniości między liczbami a punktami na prostej[21]. Co do odkryć w ramach geometrii, to z jednej strony *Księga Suda* informuje, że jako pierwszy odkrył pięć brył, z drugiej zaś w scholiach do *Elementów* Euklidesa mamy informację, że tak zwane pięć brył platońskich nie pochodzi od Platona, ponieważ trzy z nich (czworościan, sześcian, dwunastościan) pochodzą od Pitagorejczyków, a pozostałe dwie (ośmiościan, dwudziestościan) od Teajteta[22].

Powyżej zarysowano kwestię głównego problemu rozważań w *Teajtecie*, warto jednakże wspomnieć jeszcze o dwóch innych strategiach interpretacyjnych, jakie wobec tego dialogu stosowali starożytni. Z anonimowego *Wstępu do filozofii Platona* dowiadujemy się, że przedstawiciele Nowej Akademii uznawali ten dialog za świadczący o tym, że Platon był sceptykiem, ponieważ obalił w nim każdą koncepcję wiedzy oraz koncepcję liczby. Z takim podejściem nie zgadza się Anonim. Według niego Platon ma podważać tylko fałszywe poglądy na wiedzę, a człowiek może poznać samego siebie i rzeczywistość, jeśli tylko jego dusza zostanie oczyszczona. Poznaniu prawdy przez duszę przeszkadza ciało, z którym jest połączona. Ci, którzy są oczyszczeni, a których nazywa się mieszkańcami nieba (οὐρανοπολῖται), mają wgląd w sferę noetyczną[23].

* * *

Niniejszy tom zawiera czternaście studiów o bardzo szerokim spektrum interpretacyjnym, od tekstów odnoszących się bezpośrednio do dialogu, po teksty ujmujące jego recepcję aż po wiek XX. Prowadzone analizy mają charakter tak filozoficzny, jak i filologiczny. Całość dzieli się wyraźnie na trzy części o układzie chronologicznym[24].

Pierwszą z nich, zawierającą teksty omawiające dialog *Teajtet* rozpoczyna artykuł M. Wesołego *Przedmiot, kompozycja i pejrastyka Platońskiego „Teajteta"*, w którym autor uznaje, że tak jak we wczesnych dialogach Platona dociekanie sokratejskie dotyczyło istoty różnych cnót, doprowadzając do aporii swych rozmówców (głównie sofistów), tak też w późnym *Teajtecie* powraca autor dialogu do dialektyki Sokratesa, jednak już nie w metodzie elenktycznej i aporetycznej, a tylko w pejrastycznej i majeutycznej, wszelako przedmiot kontrowersji nie jest już etyczny ani polityczny, a tylko odnosi się do określenia, czym jest ἐπιστήμη (wiedza ścisła jako trwałe poznanie). Sokrates historyczny, wnioskując po jego *Apologii,*

Pojęcie liczby u Platona, Nowa Wieś 2005, s. 145, przyp. 1. Inne stanowisko zajmuje A. Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, transl. A.M. Ungar, Budapest 1978, s. 85-86.

[20] Platon, *Teajtet* 147e–148b.

[21] Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 53-56.

[22] *Księga Suda* X 93; *Scholia do „Elementów" Euklidesa* XIII 1, 1-9.

[23] Anonymous, *Commentary...* 10, 17-43.

[24] Treść artykułów została opracowana na podstawie przesłanych przez autorów streszczeń.

wypytywał w sprawie mądrości ludzkiej (σοφία) polityków, rzemieślników i poetów, natomiast późny Sokrates platoński w *Teajtecie* wypytywał matematyków w sprawie zbieżnej z mądrością wiedzy ścisłej (ἐπιστήμη). Dialog ten to efekt 'syndromu Sokratesa', czyli ciągłego wspólnego wypytywania o mądrość i wiedzę ludzką, czemu filozof ateński poświęcił życie wraz z jego utratą. Jest to wymyślne przedstawienie starcia czy rozgrywki dialektyka z matematykiem — przedstawicielem wiedzy ścisłej, który indagowany pejrastycznie i naprowadzany majeutycznie nie potrafi sformułować adekwatnej definicji samej ἐπιστήμη. Sokrates elenktyk i aporetyk stawał się u Platona z czasem eidetykiem, czyli dociekającym idei — form, jednakże w *Teajtecie* teoria idei w ogóle nie znajduje swego wyrazu, zapewne dlatego, że dialog ten powstał po jej wymownym dialektycznym zakwestionowaniu w słynnym *Parmenidesie*. Nader istotne jest rozpoznanie w *Teajtecie* strategii pejrastycznej, czyli poddawania próbie, testowania, dyskusyjnego sprawdzania kompetencji tych, którzy uchodzą za znawców w jakiejś dziedzinie. Taką formę dialektyki Arystoteles wywodził z sokratejskiej niewiedzy i zamierzonej stąd interrogacji. Zasadnie więc w antycznej charakterystyce dialogów Platona zaklasyfikowano *Teajteta* jako ὁ πειραστικὸς περὶ ἐπιστήμης. W związku z powyższym należy rozpoznać sam złożony przedmiot dialogu, jego pomysłową kompozycję dramatyczną i sokratejską wymowę. *Teajtet* to bowiem jeden z najbardziej intrygujących dramatów filozoficznych, zarówno pod względem formalnym (stylistycznym, kompozycji wywodów, wymyślnych dygresji), jak i treściowym (uwikłania problemowego, spiętrzenia trudności, aporetyki). Rzecz zaś ujmujemy zwięźle w pięciu następujących wątkach tematycznych:

(1) 'Syndrom Sokratesa': agon wokół ἐπιστήμη dialektyka z matematykiem;
(2) Zwięzły wgląd w rozgrywkę problemową;
(3) Sokratejskie supozycje wokół ἐπιστήμη;
(4) Wyborne wątki i dygresje;
(5) Platon akademik: dogmatyk czy sceptyk?

Zasadniczym tematem artykułu K. Pawłowskiego pt. *Egzystencjalny wymiar filozoficznej mądrości według platońskiego „Teajteta"* jest specyficzne dla platoników doświadczanie czy przeżywanie rzeczywistości (we wszystkich jej aspektach) i związany z tym właściwy im typ wrażliwości uzdalniającej do tego rodzaju przeżyć. Okazuje się, że ta charakterystyczna dla platoników wrażliwość nie ogranicza się do jakiejś intelektualnej szlachetności czy sprawności, uzdatniającej filozofa do poznania Prawdy na poziomie wyłącznie intelektualnym. Jej nieodzownym elementem jest również szlachetność moralna i duchowa, w sposób naturalny ukierunkowująca filozofa na wielkości nadprzyrodzone. Filozoficzna Prawda ma wymiar nie tylko racjonalny, lecz również moralny i duchowy. Nie można jej poznać w pełni samym tylko intelektem, nawet najsprawniejszym. Do tego potrzebna jest jeszcze stosowna wrażliwość moralna i duchowa, czyli wrażliwość na Piękno i Dobro, nieosiągalne wszak intelektualnie. Piękno, Dobro i Prawda są ze sobą nierozerwalnie związane. Piękno i Dobro to moralny i duchowy rewers Prawdy. Dążenie do jednego zbliża jednocześnie do drugiego. Filozoficzne zgłębianie tajemnicy rzeczywistości przekształca się na swym najwyższym poziomie w egzystencjalne wtajemniczenie (w Prawdę, a zarazem w Piękno i Dobro), w którym filozof nie tylko poznaje

ową Prawdę intelektualnie, lecz również doświadcza jej duchowo całą głębią swego człowieczeństwa. Efektem tego jest pogłębienie duchowe i moralne samego filozofa oraz jego ukierunkowanie na to, co nadprzyrodzone, a tym samym boskie. Stąd — Platoński ideał „upodobnienia do boga", ale również „maieutyka Sokratejska". Ta ostatnia, jak się okazuje, jest niczym innym, jak tylko budzeniem właściwej człowiekowi naturalnej wrażliwości (intelektualnej, moralnej i duchowej) na Prawdę, Piękno i Dobro.

Tekst E. Osek *Samopoznanie w „Teajtecie"* przedstawia analizę pojawiających się w tym dialogu zwrotów: „badanie siebie" (155a, 203a), „poznawanie samego siebie" (150d), „uchwytywanie w sobie" (145e), „uczenie samego siebie" (198e), „zawieranie w sobie" (210b). Zaimek zwrotny w tych frazach może odnosić się zarówno do duszy, jak i jaźni. Wiedza definiowana jako to, co zawiera każda dusza (197d), możliwa jest do ujęcia jedynie przez samą duszę, tzn. bez zmysłowego postrzeżenia — nie poprzez cielesność. Zwrot 'sama przez siebie' (αὐτή καθ' αὑτήν) również wykorzystuje ten zaimek zwrotny. Sokrates wielokrotnie w dialogu dowodzi, że nie ma żadnej wiedzy w postrzeżeniu oraz identyfikuje wiedzę (ἐπιστήμη) z mądrością (σοφία, φρόνησις), dzielnością (ἀρετή), prawdą (ἀλήθεια) czy poznaniem (γνῶσις). W takim rozumieniu wiedza jest czymś różnym od myślenia (τὸ διανοεῖσθαι) i sądzenia (τὸ δοξάζειν), które są określane jako 'wewnętrzna rozmowa' albo 'rozmowa z samym sobą' (189e—190a), a które są alegorią w dialogu między Sokratesem i Teajtetem. Nie jest dostatecznie jasne to, dlaczego poznanie (uchwytywanie wiedzy) i myślenie/sądzenie są dwoma odmiennymi działaniami duszy, jak również to, dlaczego nie ma wiedzy w prawdziwym sądzie z definicją (δόξα ἀλεθὴς μετὰ λόγου), chociaż znajduje się ona w liczeniu (ἀναλογίσματα albo συλλογισμός). Ideał podobieństwa do boga (176b) w *Dygresji* oraz opis Sokratesowej sztuki duchowego położnictwa (tzn. dialektyki) są wzajemnie związane pojęciem 'mądrości' (identyfikowanej z wiedzą) oraz bóstwem Sokratesa. Człowiek podobny do bóstwa zdobywa cnotę sprawiedliwości i pobożności wraz z wiedzą, tzn. wraz z wiedzą o tym, czym jest sprawiedliwość sama oraz pobożność sama. Bóstwo w *Dygresji* i bóstwo Sokratesowego boskiego posłannictwa wydają się być tym samym bóstwem. Sokrates, zmuszony przez bóstwo, poddaje badaniu dusze ludzi za pomocą swojej dialektyki i wybawia ich od fałszywych urojeń. Sokrates zazwyczaj nic nie odnajduje w duszach ludzi poddawanych badaniu, dzięki czemu zostają oni oczyszczeni i mają szansę na lepsze 'myśli zarodkowe' (210b), prawdopodobnie tożsame z wiedzą i mądrością z *Dygresji*. Innym efektem położnictwa jest samoświadomość braku wiedzy (210c), różna od doskonałej wiedzy, przypisana jednak Sokratesowi. Pomagając innym w uzyskaniu tej samoświadomości, Sokrates wypełnia wolę bóstwa.

Tekst P. Paczkowskiego *Wokół wizerunku filozofa w „Teajtecie" (172c–177c) Platona* przedstawia na podstawie platońskiego dialogu, jak w starożytności postrzegano filozofa oraz biograficzną tradycję, jaka na tej podstawie powstała. Anegdota o Talesie (174a–b) służy Platonowi jako przedstawienie pewnego sposobu życia — βίος φιλόσοφος. Ideał ten będzie rozwijany w Akademii przez niektórych uczniów Platona, a pozbawiona wymiaru praktycznego θεωρία stanie się cechą charakterystyczną życia filozoficznego. Konkurencyjny model powstanie w Liceum, będzie

jednakże popularyzowany w podobny sposób — poprzez opowieści o filozofach presokratejskich, którzy go realizowali.

Przedmiotem opracowania J. Gajdy-Krynickiej pod tytułem *Platoński „Teajtet” — propedeutyka teorii sądu* jest z jednej strony próba usytuowania platońskiego dialogu w tzw. relatywnej chronologii pism platońskich, z drugiej zaś próba ustalenia najważniejszego aspektu jego treści, a tym samym określonego przesłania, jakie niesie z sobą *Teajtet*. Deklaratywnie przedmiotem dysputy Sokratesa z Teajtetem, Teodorem, jak też z przywołanym ‘z domu Hadesa’ Protagorasem, jest ustalenie, czym jest wiedza, które kończy się pozornym niepowodzeniem. Dlatego też większość interpretacji dialogu przyjmuje, iż jest to pismo o charakterze aporetycznym, czy pejrastycznym. W artykule podjęto próbę wykazania, iż owa aporetyczność ma charakter konstruktywny i jest z jednej strony świadomym zabiegiem Platona, dokumentującym filozoficzną polemikę, zarówno z Protagorasową koncepcja izostenii, jak i z nominalizmem Arystotelesa, z drugiej zaś odzwierciedlającym ten etap rozwoju myśli platońskiej, w którym filozof, odrzuciwszy taką postać nauki o ideach, jaką przyjmował w epoce tzw. ‘średnioakademickiej’, nie wypracował jeszcze nowej teorii bytu pierwszego. Dociekanie zatem, czym jest wiedza, nie może przynieść pozytywnego rozstrzygnięcia ze względu na fakt, iż pismo powstać musiało w tym okresie, kiedy zanegowany zostaje jej przedmiot — idee — jako byty wieczne i niezmienne, a możliwość wiedzy o zjawiskach — rzeczach, podlegających oglądowi zmysłowemu, jest nieweryfikowalna. O rzeczach bowiem można orzekać jedynie w zbiorze mniemań, które nie mają jeszcze postaci sądu, w takim jego określeniu, które pojawi się dopiero w *Sofiście*. Przedmiotem sądu prawdziwego, determinującego możliwość obiektywizacji wiedzy, ukształtowanej w duszy, nie mogą być rzeczy, którym nie przysługuje predykat bytowania. Taki sąd — λόγος — który filozof zdefiniuje dopiero w Sofiście, możliwy do sformułowania przy pomocy procedur dialektycznych — λόγοι καὶ λογισμοί — jako sąd prawdziwy, musi mieć ‘prawdziwy’ tzn. bytujący przedmiot. To wniosek płynący z platońskiego dialogu, który w swym aspekcie pozytywnym pokazuje kolejny etap platońskiej drogi do koncepcji bytu pierwszego, rożnej od teorii idei. Epistemologiczno-metodologiczny aspekt *Teajteta* z konieczności sytuuje pismo platońskie po dialogu *Parmenides*, a przed *Sofistą*.

Szósty artykuł J. Jaskóły *„Teajtet” — wewnątrzjęzykowe kryterium prawdy świata ujmowanego* napisany jest w formie komentarzy do kolejnych partii dialogu. Dzieło to w porządku filozoficznego dyskursu jest elementem zmagań Platona z sofistyką i z własną, powstającą, filozofią. Jest on obrazem jednej z wielu prób przekroczenia subiektywnego przekonania w stronę obiektywnego obowiązywania — prawdy. Dialog *Teajtet* mówi bowiem o granicach wypowiedzi zamykanych w słowie. Platon stawia sobie w omawianym dialogu następujące cele. Pierwszy to pokazać, że jest w stanie w obrębie języka — na polu wyznaczonym przez sofistów — wykazać lepiej niż sofiści przyczynę mocy języka. Sofiści obierają jako zasadę racji przekonanie, Platon obiera za zasadę prawdziwość. Jak się okaże, poniesie w tym dialogu porażkę, którą powetuje dopiero w dialogu *Sofista*. Drugi cel to pokazanie, że metoda elenktyczna nie jest metodą sofistyczną. W dialogu tym, w dyskursie filozoficznym Platona, następuje skierowanie ku dialektyce. Okazuje się bowiem, że otwartość, swoista niezupełność rozumienia (np. nieokreśloność), nie jest świadec-

twem jego niedoskonałości, lecz jego zakotwiczenia w obiektywności. To z faktu, że rozumienie jest zawsze sytuowaniem się w dystansie, wynika jego wspólnota z zastanym i różnica w sposobie bycia. Porządek bycia nie rozstrzyga o odpowiedniości, a o różnicy. Nierozpoznanie tego faktu każe zdarzający się, jak porządek rzeczy, język traktować jako ich wykładnię. To rodzi paradoksy, które prowadzą do negacji samej rozumności. Wykazuje to Platon w dialogu *Teajtet* zderzając się „na własną rękę" z granicami kompetencji języka, a wyrastające z ontologii, dialektyczne, rozwiązanie ukazuje w dialogach *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*.

W artykule *O możliwości geometrii jako ἐπιστήμη. Platon, „Teajtet" 147c–148e oraz 152a–c*, M. Janocha stara się odpowiedzieć na pytanie, czy zagadnienie miary w geometrii i pytanie o warunki jedności ἐπιστήμη są ze sobą powiązane. W tym celu zestawia ze sobą dwa wymienione w tytule fragmenty *Teajteta*, z których pierwszy zawiera tzw. 'wykład o kwadratach', natomiast drugi słynną koncepcję *homo-mensura* Protagorasa. Podejmuje on również polemikę z tezami Z. Danka przedstawionymi w pracy *Myślę, więc nie wiem…*, w ramach której szczególnego znaczenia nabiera właściwa interpretacja pojęcia 'doznanie'.

Ostatni artykuł dotyczący wyłącznie tekstu platońskiego dialogu — M. Głowali, *Przejść imię litera po literze. Jasność i λόγος w „Teajtecie" 207a–e* — koncentruje się na pewnych własnościach literowania imienia jako przykładu λόγος pojmowanego jako διὰ στοιχείου διέξοδος (*Teajtet* 207a–e). Właściwości tego przykładu rzucają pewne światło na pewne kluczowe pojęcia filozofii umysłu, a mianowicie pojęcia λόγος, 'wiedza' (ἐπιστήμη), 'jasność' oraz greckie pojęcie elementu (στοιςεῖον). Artykuł rozpoczyna się od przedstawienia trzech własności λόγος i λέγειν, a mianowicie:

(i) λέγειν jest pewnego rodzaju aktualnością i czynnością, a taką są również myślenie i wiedza;

(ii) czynność ta w istocie polega na uczynieniu czegoś jasnym (ἐμφαῆς ποιεῖν);

(iii) czynność ta polega w istocie na sformułowaniu czegoś, a mianowicie λόγος danej rzeczy, w którym rzecz staje się jasna tak, że o samym λόγος można powiedzieć, że jest pewnego rodzaju jasnością pochodzącą od tego, kto myśli lub wie.

Następnie rozważa się literowanie imienia jako szczególnego rodzaju wymawiania imienia i czynienia go jasnym oraz zostaje przedstawione dziesięć sposobów literowania imienia jako czynienia go jasnym i jako pewien rodzaj jasności dotyczącej imienia, jaka pochodzi od osoby je literującej. Najważniejszym sposobem jest ten, w którym ktoś literujący imię czyni jasnym same imię oraz jednocześnie litery na nie się składające, dzięki tej samej, pochodzącej od niego, jasności. Ta jedność jasności jest kluczową własnością wiedzy. Na końcu rozważane jest zagadnienie, jak ten przykład czynienia jasnym może zostać zastosowany w innych przypadkach, zwłaszcza tym, który przedstawia Platon w *Teajtecie* 207a–c (przykład wozu). Adekwatne rozważenie tego zagadnienia wymaga przede wszystkim lepszego zrozumienia natury elementów, czyli liter, w akcie literowania.

Wraz z artykułem M. Matuszak, *O wiedzy potencjalnej i aktualnej w Platońskim „Teajtecie" i filozofii Arystotelesa*, wchodzimy w sferę recepcji koncepcji zawartych w *Teajtecie* w tradycji filozoficznej antyku. Zostaje w nim podjęty problem różnicy, jaka zachodzi między 'mieniem' (ἔχειν) a 'posiadaniem' (κεκτῆσθαι) wiedzy,

przedstawianej przez Platona najpierw na przykładzie noszonego i nie noszonego (właśnie) ubrania, a później w obrazie gołębnika. Różnica jest w zasadzie różnicą między wiedzą potencjalną i wiedzą aktualną, stąd też tekst ten jest próbą odniesienia tej dystynkcji do głównych pojęć Arystotelesowej ontologii: potencji i aktu, próbą zatem odpowiedzi na pytanie: czy na gruncie filozofii Arystotelesa można mówić o wiedzy potencjalnej i aktualnej, a — jeśli tak — czy miałby one takie znaczenie jak u Platona? Rozważane są więc dwie pary przeciwstawnych sobie w pewnym sensie pojęć filozofii Arystotelesa: κτῆμα i χρῆσις oraz ἕξις i ἐνέργεια, czyli posiadany majątek i jego używanie, czynienie go sobie poręcznym, oraz dyspozycja do działania i działania tego dokonywanie, ze szczególnym uwzględnieniem tej drugiej pary jako bezpośrednio odnoszącej się do wiedzy. Jest ona bowiem dyspozycją (ἕξις), która „wprawiona w ruch" (ἐνέργεια) jest „wiedzą w działaniu", „w użyciu". Rozważane jest dalej zagadnienie trojakiego odnoszenia się człowieka do swej cnoty, a stąd też i do dyspozycji, poprzez porównanie go do Platońskiego „dwojakiego polowania", a także możliwość błędu na gruncie Platońskiej i Arystotelesowej koncepcji wiedzy. Uwzględniono przy tym to, że Arystoteles dość konsekwentnie oddziela umiejętność-wiedzę, która dotyczy tego, co teoretyczne, od umiejętności-wiedzy będącej podstawą tworzenia, i rozdział ten znajduje swoje odzwierciedlenie w używanych przez niego pojęciach.

Drugi tekst eksplorujący obecność analizowanego dialogu w tradycji starożytnej to artykuł Z. Nerczuka, *Protagoras u Sekstusa Empiryka (PH I 216) a platoński „Teajtet"*. Według autora dzieła Sekstusa Empiryka stanowią ważne źródło doksograficzne, zawierając m.in. fragmenty i przekazy poświęcone sofistyce. Są wśród nich omówienia poglądów Protagorasa. W świetle problemów, jakie stwarza rekonstrukcja myśli tego sofisty, warto poddać badaniu źródła i perspektywę Sekstusa, zwracając szczególną uwagę na krótkie przedstawienie tez Protagorasa zawarte w *Zarysach Pyrrońskich* (*PH* I 216). Porównując omówienie Sekstusa i przedstawienie Platona w *Teajtecie*, dostrzec możemy podobieństwo prezentowanych poglądów. W przekazie Sekstusa podobnie jak w *Teajtecie* główny akcent położony jest na tezę *homo-mensura*, z którą wiąże się dwa inne, podstawowe dla platońskiego dialogu wątki: zmienności rzeczy oraz 'prywatności' spostrzeżeń. Mimo charakterystycznej dla sceptycyzmu modyfikacji strony pojęciowej, nadinterpretacji oraz wyrwania tez z dialogowego kontekstu przedstawienia obu wątków wykazują daleko idące paralele z *Teajtetem*. Bez względu na to, czy omówienie to jest dziełem samego Sekstusa, czy zaczerpnięte zostało z jakiegoś wcześniejszego źródła mającego charakter sceptycznej 'ściągawki', możemy na jego podstawie wnioskować, że dialog *Teajtet* uważany był w późnej starożytności za wiarygodne źródło informacji na temat poglądów Protagorasa. Należy jednak podkreślić, że przekaz Sekstusa stanowi jedynie interpretację treści zawartych w platońskim *Teajtecie* i — wbrew praktyce wielu uczonych — nie może być brany pod uwagę jako niezależne źródło wiedzy o myśli Protagorasa.

Artykuł M. Komorowskiego, *Proklos o platońskim „Teajtecie"* zamyka krótki cykl tekstów o losach dialogu *Teajtet* w starożytności. Tym razem zaprezentowana zostaje recepcja tegoż dialogu przede wszystkim w Proklosowych komentarzach do *Parmenidesa* oraz do pierwszej księgi *Elementów* Euklidesa. W pierwszym z nich

znajduje się osiem odwołań do *Teajteta*, z czego dwa są powtórzeniami. Nie wnoszą one w zasadzie żadnych istotniejszych treści do głównego wywodu neoplatońskiego filozofa. W drugim z komentarzy pojawiają się jedynie dwa odniesienia, oba w pierwszej części *Wstępu* do tego dzieła. Analiza obu odwołań wskazuje, iż mają one charakter erudycyjnego ozdobnika. Biorąc pod uwagę odwołania do *Teajteta* w innych pismach Proklosa, można stwierdzić, iż doskonale znał ten dialog wielokrotnie cytując go z pamięci, co z pewnością wynika z tego, że znajdował się on w kanonie lektur obowiązkowych każdego adepta filozofii. Nie są one również wystarczająco mocną podstawą, aby potwierdzić hipotezę o istnieniu osobnego komentarza do analizowanego dialogu, który miałby później zaginąć.

Wraz z artykułem A. Norasa, *Platoński „Teajtet" według Paula Natorpa*, ciężar rozważań zostaje przeniesiony na nowożytną i współczesną obecność dialogu Platona w filozofii. Badania nad Platonem stanowiły bowiem jeden z najważniejszych wątków w dokonaniach szkoły marburskiej, której założycielem miał być między innym Natorp. *Teajtet* jest o tyle ważnym elementem rozważań marburczyków, iż za najważniejszy problem filozoficzny uznawali oni kwestię ugruntowania poznania. Podstawowym dziełem Natorpa dotyczącym Platona jest *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, która w drugim wydaniu została uzupełniona o *Metakrytyczny dodatek* oraz *Przypisy*[25]. Według niego rozważania prowadzone w *Teajtecie* pozostają w ścisłym związku z dialogami *Gorgiasz* i *Fajdros*, ale co do koncepcji poznania wykracza daleko poza ustalenia tego drugiego dialogu. W analizowanym dialogu można wyróżnić cztery grupy problemów:

(1) kwestia idei,
(2) krytyka zmysłów,
(3) nowe pojęcie poznania,
(4) dogmatyzm „prawdziwego przedstawienia".

Ze sfery filozofii niemieckojęzycznej do sfery filozofii polskiej przenosi nas tekst T. Mroza, *Dialog Platona „Teajtet" w sporze między Stefanem Pawlickim a Witoldem Lutosławskim.* Spór ten okazuje się być nie tylko sporem naukowym — o stanowisko na Uniwersytecie Jagiellońskim, o sposób badania pism Platona oraz o to, czym jest filozofia, lecz także pewnym aspektem osobistego konfliktu między tymi badaczami. Obaj uczeni rozpoczynają metodologiczną refleksję nad Platonem w filozofii polskiej, obaj też charakteryzowali się ogromną wiedzą nie tylko filozoficzną, lecz również historyczno-filozoficzną, dotyczącą miejsca twórczości Platona w kulturze starożytnej. Spór w dużej mierze dotyczył miejsca tego dialogu w relatywnej chronologii dialogów Platona oraz samych metod ustalania tejże chronologii. Pawlicki uznawał, iż *Teajtet* został napisany pomiędzy 394-391 r. p.n.e., podczas gdy Lutosławski uznawał go za dzieło dojrzałego filozofa, napisane w 367 r. p.n.e. lub nieco później. Swój wniosek Lutosławski oparł na badaniach stylometrycznych, odrzucanych przez Pawlickiego. Lutosławski oceniał również wyżej Platoński system kategorii od systemu Arystotelesowskiego oraz podkreślał wagę nauki o duszy w późnej filozofii założyciela Akademii. Pawlicki krytykował tę interpretację Lutosławskiego oraz nie zgadzał się z sokratejską obroną Protagorasa. Z jednej strony,

[25] P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1921.

późniejsze badania nad filozofią Platona potwierdziły chronologiczne ustalenia Lutosławskiego, z drugiej zaś, za słuszną należy uznać krytykę jego interpretacji dokonaną przez Pawlickiego. Ich opracowania stały w ówczesnym czasie na najwyższym poziomie i przedstawiają dwa odmienne podejścia do twórczości filozoficznej Platona — genetyczno-ewolucyjne oraz unitarystyczne, które obecne są również we współczesnych badaniach nad Platonem.

Tekst J. Miśka, *Początki matematyki*, stanowi swoisty apendyks do prowadzonych wcześniej rozważań, zarówno bowiem w całej filozofii Platona, jak również w *Teajtecie* matematyka odgrywa bardzo ważną rolę. W artykule przedstawiono nowy klucz interpretacyjny przydatny w badaniach nad początkami matematyki. Istota tej nowej metody wiąże się z wykorzystaniem wiedzy dotyczącej podstaw matematyki, z której wynika, że rozwój wiedzy matematycznej przebiegał etapowo: od rachunków (etap przedmatematyczny), przez matematykę finitystyczną, do matematyki infinitystycznej. W artykule została podana charakterystyka każdego z tych etapów. Uzyskany w ten sposób schemat rozwoju matematyki, zupełnie niezależny od jakichkolwiek źródeł historycznych, można skonfrontować ze znanymi źródłami dotyczącymi historii matematyki. W artykule zostało pokazane, że podana charakterystyka poszczególnych etapów umożliwia identyfikację każdego z nich na podstawie nawet takich tekstów, które *prima facie* nie mają nic wspólnego z matematyką. Dzięki temu we wcześniej znanych tekstach starożytnych można odkryć nowe źródła do historii matematyki, a wśród źródeł wcześniej znanych można wykryć takie, które nie odnoszą się do rzetelnej wiedzy matematycznej. W ten sposób można nie tylko poszerzyć dostępną dotychczas wiedzę o najstarszej matematyce, lecz również wyeliminować z niej różnego rodzaju nieporozumienia, którymi zawsze obrasta wiedza matematyczna. Najogólniej rzecz ujmując, proponowany klucz interpretacyjny dostarcza nowego punktu widzenia na zagadnienia wcześniej dyskutowane, a także otwiera nowe pola dyskusji. Pośrednio, rzuca on interesujące światło na historię tych kierunków filozoficznych, które w jakimś sensie są związane z matematyką.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

ARTUR PACEWICZ
Wroclaw University

Platonic Colloquia — ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
Introduction

The present volume of the *Platonic Colloquia* series is devoted to Plato's dialogue *Theaetetus*[1], which was already rated by the ancient philosophers among the so called tentative (πειραστικοί) dialogues, as it has been reported by Diogenes Laertius[2]. Thrasyllos, who has arranged the Plato's dialogues in the tetralogies, has placed *Theaetetus* in the second tetralogy — after the *Cratylus* and before the *Sophist* and the *Politicus* — and it was probably him who gave it the subtitle *On the Knowledge* (περὶ ἐπιστήμης)[3]. The anonymous commentary to this dialogue mentions also that there were some thinkers among the Platonic philosophers who thought that the dialogue concerned the criterion, with which the anonymous author disagreed. The author claims that the dialogue concerns the simple and uncompounded knowledge (περὶ ἐπιστήμης [...] τῆς ἁπλῆς καὶ ἀσυνθέτου). According to the anonymous writer there were also other philosophers who thought that the subject of the dialogue was the knowledge itself, but it established what the knowledge was not, by contrast with the next dialogue *Sophist*, where some positive judgments about ἐπιστήμη were made[4]. The critical attitude and the lack of the

[1] The previous volumes: *ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ·ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, M. Manikowski (ed.), Wrocław 2003; *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, A. Olejarczyk, M. Manikowski (red.), Wrocław 2004; *Kolokwia Platońskie. ΦΙΛΗΒΟΣ*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006. It is worth stressing that the *Theaetetus* was discussed in a separate monograph in Polish: Z. Danek, *Myślę więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet"*, Łódź 2000.

[2] Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* III 51, 2-3 (next as DL).

[3] *Ibid.* III 58, 5-8. See also DL II 29, 2. The grammarian Aristophanes divided the dialogues into trilogies and the *Theaetetus* was placed in the fourth trilogy among the *Euthyphro* and the *Apology*. See DL III 62, 3. In the contemporary literature, the following scholars are in favour of the trilogical division: F.M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, New York 1957, p. 1) and D. Sedley (*The Midwife of Platonism. Text und Subtext in Plato's „Theaetetus"*, Oxford 2004, p. 2.). The last one links the *Theaetetus* with the *Sophist* and the *Politicus*.

[4] Anonymous, *Commentarius in Platonis Theaetetum* 2, 11-40. See. *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet*, (hrsg.) H. Diels, W. Schubart, Berlin 1905. The latest edition: *Commentarium*

positive judgments were also the reason why Plato was perceived as an ancestor of the sceptical philosophy, i.e., ‘the Academician’ as the ancient put it[5].

Theaetetus was also placed in a very interesting way in the other divisions of Plato’s dialogues, which were made by the later ancient literary commentators of the founder of the Academy. Albinus, a representative of the middle-platonism, in his *Introduction to Plato’s Philosophy* defines the dialogue as λόγος, which consists of the questions and answers, it concerns the political and philosophical issues and it is distinguished by the characters and an artistic style of the prose[6]. Next, this l’ogoc is divided into what resides in the soul (ἐνδιάθετος) and what is uttered (προφορικός)[7]. This division has its origin exactly in the *Theaetetus*, in which thinking (τὸ διανοεῖσθαι) is defined as λόγος, which the soul addresses to itself. When the soul expresses what it has achieved in the course of the deliberations, the belief (δόξα) comes into being[8].

In the third book of his *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, which is devoted to Plato’s philosophy, Diogenes Laertius proposes to divide the dialogues into the expository and the searching ones. The latter are divided into exercising and competing ones, while the former are further divided into the midwifery and the tentative one. It seems that the *Theaetetus* is a good candidate to be a midwifery dialogue, but among those were also counted the *Alcibiades*, the *Theages*, the *Lysis* and the *Laches*, whereas *Theaetetus* is found, as already said, to be the tentative one[9]. It is hard to say with absolute certainty why it is done so, but one of the hypothesis says that the whole subdivision of the searching dialogues could be made with the reference to the discussed dialog. Furthermore, every element of the subdivision does not concern the whole work, but only some of its parts or some stages of its discussion[10].

There are five characters in the dialogue. One of them, Terpsion, is almost unknown to us. We know only that he came from Megara and was Socrates’ friend, who accompanied Socrates in the last moments of his life. Euclides also came from

in Platonis Theaetetum, (ed.) G. Bastianini, D. Sedley [in:] *Corpus dei Papiri Filosofici*, part III: *Commentari*, Florence 1995. Regarding the interpretation mentioned by Proklos, see the M. Komorowski’s paper, *Proclos on Plato’s „Theatetus”* in the present volume.

[5] Anonymous, *Commentarius…* 54, 38-43. It is also confirmed by the anonymous *Prolegomena to Platonic Philosophy.* See *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* 10, 4-5, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1962.

[6] Albinus, *Introductio in Platonem* I 16-19. With regard to more information on Albinus’ philosophy see for example: O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgard 1991; K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, s.l. 1998.

[7] *Ibid.* II 2-3. See also O. Nüsser, *Albins Prolog…*; A. Głodkowska, *Starożytna teoria Platońskiego dialogu* [w:] *W kręgu Platona i jego dialogów*, (red.) W. Wróblewski, Toruń 2005, s. 41-53.

[8] Plato, *Theaetetus* 189e 4–190a 4 and 206d 1-5; cf. also Plato, *Sophist* 206e 3-9.

[9] DL III 49, 1-9 and III 51, 1-3. Together with the *Theaetetus* there were *Euthyphro*, *Meno*, *Ion* and *Charmides.*

[10] The division presented by Diogenes Laertius coincides to great extent with the contents of the III-rd chapter of Albinus’ *Introduction.* This question is discussed in the following works: O. Nüsser, *Albins Prolog…*, s. 101-143; H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca-London 1993, p. 46-57 and J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln, p. 74-107.

Megara and was also a witness of Socrates' death. He established in his native country the philosophic school called the 'Megarian', where a lot of attention was given to eristic and dialectic, which is why the Megarics where also called the 'Eristics' or the 'Dialectics'[11]. We do not know much about the Euclides' teaching, as all information is only fragmentary and indirect. Cycero, for example, informs us about Euclides' view on the good and the bad: „Next, it was Euclides from Megara, a disciple of Socrates, whose successors were called the Megarics, and who said that the only good was what was one, similar and the same"[12].

Theodoros and Theaetetus were the greatest mathematicians of their times. The former came from Kyrene and was probably a Pythagorean[13]. Diogenes Laertius mentions that he taught Plato mathematics[14]. We know from the *Theaetetus* that he was Protagoras' diciple and took up not only geometry, but also astronomy, arithmetic, music and other issues[15]. He extended the range of the discoveries concerning the mathematical incommensurability. The Pythagoreans have only discovered the incommensurability of the square root of 2, whereas Theodorus proved it for the numbers from 3 to 17. But he did not presumably formulate any definition of the incommensurable number and he did not prove any general theorem concerning it[16].

Theaetetus appears in the dialogue as a young man, who looks to that degree like Socrates that the latter could look at him as if he would look at himself[17]. But this resemblance concerns not only the outward appearance, but also the internal sphere, especially in the intellectual and moral aspects. Similarly to Socrates, he is at the outset nice, willing to collaboration and owns up to have no knowledge. Likewise, he has good memory and is very precise in the discussion. He is neither afraid nor ashamed to become refuted in his arguments. He uses a typically Socratic motive of 'hearing from someone'. He is characterized by the same exceptional courage in the battle and similar love to Athens[18]. Being an excel-

[11] G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. 1: *Dalle origini a Socrate*, Milano 1996 (I used the Polish translation of this work: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 436). The latest collection of Euclides' fragments is to be found in *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, G. Giannantoni (coll.), vol. I, Napoli 1990, p. 377-388 (henceforth as SSR)

[12] Cycero, *Lucullus* 129, 13-16 = SSR II A 31 (transl. A.P.). A similar report can be found in Diogenes Laertius (II 106, 9 = SSR II A 30): „He claimed that the good is one and it is described by the many names: it is prudence once, the god, the intellect and something other some other time".

[13] Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life* XXXVI 267, 20.

[14] DL II 103, 12. It could take place in the course of the Plato's journey to Egypt or during the Theodoros' stay in Athens. See T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. I: *From Thales to Euclid*, Oxford 1921, p. 202.

[15] Plato, *Theaetetus* 145c–d.

[16] See T. Heath, *A History...*, vol. I, p. 203.

[17] Plato, *Theaetetus* 143e–144e.

[18] See R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, p. 261-265. In this work, a broader analysis of the similarity of both characters is also to be found. Blondel adverts (p. 269) that such a close similarity can be a basis for an interpretation of Socrates' discussion with Theaetetus as a Socrates' conversation with himself. The conception 'conversation with oneself' is present also in other parts of this dialogues.

lent mathematician, he developed the field of knowledge especially in the theory of incommensurable numbers and his achievements are to be found in the 10th book of Euclides' *Elements*[19]. We are informed about these achievements, among others, from Plato's dialogue. It is there that the division of the numbers into square (τετράγωνος ἀριθμός) and rectangular ones (προμήκης ἀριθμός) is introduced, together with the division of the segments into the units of length (μήκη) and the possibilities (δυνάμεις)[20] that are incommensurable with them. Owing to his researches, he could formulate a definition of the incommensurable number and he proved that there is no one-to-one correspondence between the numbers and the points in the line[21]. He made also discoveries in the field of geometry. There is a reference in the book of *Suda* that Theaetetus built all five, so called, Platonic solids, but from the scholium to *Elements* of Euclides we learn that three of those solids were made by Pythagoreans (tetrahedron, cube, dodecahedron) and only two (octahedron, icosahedron) by Theaetetus[22]. Thus, we have presented the main issue which is considered in the *Theaetetus*. However, two other interpretive strategies, which were present in the Antiquity, are also worth mentioning. It is reported in the anonymous *Commentary to the „Theaetetus"* that the representatives of the so-called New Academy though that this dialogue bears testimony that Plato was a sceptic, because he rejected every theory of the wisdom as well as the theory of the number. The Anonymous author does not agree with this thesis. According to him, Plato undermined only the false theories of knowledge, as human beings can gain knowledge about themselves and the whole reality, when they cleanse their souls. It is due to the fact that body renders it difficult for the soul to recognize the truth. People, who have freed their souls and who are called the heaven dwellers have insight into the noetic sphere[23].

***

This volume comprises fourteen studies, which represent a wide spectrum of interpretations. Some of the texts concern the dialogue directly, while some discuss its reception till 20th century. The considerations have philosophical as well as philological character. The whole work is divided into three parts in accordance with the chronological order[24].

The first part commences with M. Wesoły's article *Subject, Composition and Peirastics of the Plato's „Theaetetus"*. The author claims that just as in Plato's early dialogues, where the Socratic inquiry concerned the essence of various virtues

[19] T. Heath, *A History...*, vol. I, p. 209. See also B.L. van der Waerden, *Science Awakening*, transl. A. Dresden, Groningen 1954, p. 168; W.B. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements. A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudines and Its Significance for Early Greek Geometry*, Dodrecht-Boston 1975, p. 62-108; Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej. Pojęcie liczby u Platona*, Nowa Wieś 2005, s. 145, s. 1. A different view takes A. Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, transl. A.M. Ungar, Budapest 1978, p. 85-86.

[20] Plato, *Theaetetus* 147e–148b.

[21] Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 53-56.

[22] *Suda* X 93; *Scholia to Euclid's „Elements"* XIII 1, 1-9.

[23] Anonymous, *Commentary...* 10, 17-43.

[24] This part of the introduction is based on the summaries written by the authors.

and led the interlocutors — mainly Sophists — to self-contradiction, so here too, Plato comes back in the *Theaetetus* to the Socratic dialectic, it being nevertheless neither elenctic nor aporetic, but rather peirastic and maieutic in its form. The matter of dispute, however, is not ethical or political, but is referred to the definition of what is ἐπιστήμη (a science as the long-lasting cognition). Historical Socrates, as can be seen in Plato's *Apology*, questioned the politics, craftsman and poets about the human wisdom (σοφία), whereas the later Platonic Socrates questioned mathematicians in the *Theaetetus* about the issue that is coincident this wisdom, namely about science (ἐπιστήμη). This dialog is an effect of so-called 'Socratic syndrom', that is the effect of the continuous questioning of human wisdom and knowledge, to which the Athenian philosopher devoted his whole life and for which he died. It is a sophisticated performance of a sort of squabble or a match between a dialectician and a mathematician, who is a representative of the sciences, and who can not formulate an appropriate definition of ἐπιστήμη, it being proved in the peirasic and maieutic way. Socrates, an elenctician and aporetician, became with the time an eidetician, i.e., a man, who investigates ideas-forms. Still, in the *Theaetetus* there is no theory of ideas, because the dialogue was probably written after the *Parmenides*, in which the theory was challenged. It is crucial that one recognizes the peirastic strategy in the *Theaetetus*, which consists in the testing and verifying in the discussion the competences which those people, who are regarded as the experts in the given field, claim to possess. It is from this form of dialectic that Aristotle derived the Socratic ignorance, it being a sort of deliberate interrogation. It was appropriate then that the characterization of the *Theaetetus* in Antiquity as a πειραστικὸς περὶ ἐπιστήμης dialogue. The complex subject of the dialogue, its clever dramatic composition and the Socratic meaning are recognized on account of it, because *Theaetetus* is one of the most intriguing philosophical dramas with regard to the form (stylistics, composition of the arguments and sophisticated digressions) as well as the content (task's compounding, abundance of the difficulties and aporias). The issue is taken hold of in five thematic threats:

(1) 'Socrates' syndrom': a contest between a mathematician and a dialectician for ἐπιστ΄μη;

(2) a succinct insight into the problematic contest;

(3) the Socratic suppositions around ἐπιστήμη;

(4) some splendid threats and digressions;

(5) Plato the Academician: a dogmatists or a sceptic?

The main subject of K. Pawłowski's article *The Existential Dimension of Philosophical Wisdom in Plato's „Theaetetus". Moral and Spiritual Aspects of Socrates' Maieutics* concerns the specific manner in which the Platonics experience reality (in all its aspects) and the kind of sensitivity that makes them able to undergo such experiences. As it turns out, this type of sensitivity that is characteristic of the Platonics, does not confine itself to some sort of intellectual capacity or nobility of mind which enable a philosopher to learn the Truth only at an intellectual level. Its indispensable component comprises moral and spiritual nobleness that naturally direct the philosopher to the supernatural values. Philosophical Truth possesses not only a rational dimension, but also some moral and spiritual ones. It

cannot be grasped by intellect alone — even though the intellect is the most capable in this area. An appropriate kind of moral and spiritual sensitivity is needed: the sensitivity to Beauty and Goodness, which are unattainable by purely intellectual means. Beauty, Goodness and Truth are inseparably intertwined. Beauty and Goodness are the moral and spiritual reverse of the Truth. The endeavor to reach the one brings us closer to the other. A philosophical investigation of the mystery of reality transforms itself at the highest level into an existential initiation (into Truth, but, at the same time, also into Beauty and Goodness), through which the philosopher not only learns the Truth by means of intellect, but also experiences it spiritually, in all depth of her humanity. This process results in the philosopher's personal spiritual an moral development and in directing his endeavors towards what is supernatural and, thus, godly. Hence, the platonic ideal of assimilation to god, but also Socrates' maieutics. The latter, as it seems, is nothing else than the art of awakening the natural sensitivity to the Truth, Beauty and Goodness (intellectual, moral as well as spiritual) which are distinctive for human beings.

E. Osek, in the article *Self-Knowledge in „Theaetetus"*, remarks that the self-knowledge appears in terms such as „examining ourselves" (155a, 203a), „discovering by themselves" (150d), „seizing in myself" (145e), „showing yourself" (145b), „learning from himself" (198e), „containing in myself" (210b). The reflexive pronoun in phrases like these means 'the soul' or 'the self'. Knowledge, defined in generally as 'what every soul contains' (197d), is to be obtained only by the soul „all by itself", i.e., 'without any empirical experiences', and 'not through the body'. The Greek expression „all by itself" (αὐτή καθ' αὑτήν) contains the reflexive pronoun too. Many a time does Socrates in the dialogue argue that there is no knowledge in the perception at all, and identifies knowledge (ἐπιστήμη) with wisdom (σοφία, φρόνησις), virtue (ἀρετή), truth (ἀλήθεια), and cognition (γνῶσις). Knowledge in such an understanding is different from 'thinking' (τὸ διανοεῖσθαι) and 'judging' (τὸ δοξάζειν), both being described as 'intrinsic discourse' or 'talking to himself' (189e–190a), and allegorized in the literary form of dialogue between Socrates and Theaetetus, the young man being like Socrates. It is not clear why cognition (seizing knowledge) and thinking/judgment are two distinct activities of the soul and why there is no knowledge in the true judgment (δόξα ἀλεθὲς μετὰ λόγου), although the knowledge is in the calculations (ἀναλογίσματα or συλλογισμός). The ideal of godlikeness (176b) in the Digression and the description of Socrates' art of spiritual midwifery (i.e. dialectics) are linked by the notion of wisdom (identified with knowledge) and by the god of Socrates. A man-like-god achieves the virtues of justice and piety with wisdom, that is, with knowledge of what is justice and piety itself. The God in the Digression and the god of Socrates' divine mission seem to be the one and the same. Socrates, compelled by the god, examines the souls of men with his dialectics and frees them from their illusions. Socrates' divine ability usually does not produce knowledge in the souls of the examined ones, but only purifies them so as to give them a chance for „the better embryo thoughts" (210b), identical probably with the knowledge and the wisdom of the Digression. Another consequence of the midwifery strategy is self-consciousness of lacking knowledge ('not to fancy you know what you do not know', 210c), different

from the perfect knowledge, but attributed to Socrates himself. By helping others with self-knowledge Socrates accomplishes the god's will.

P. Paczkowski in a paper, *On the Picture of the Philosopher in Plato's „Theaetetus" 172c–177c*, presents, how the philosopher was seen in antiquity and the biographical tradition, which originated on this basis. An anecdote on Thales (174a–b) is used by Plato to show a certain way of life, namely βίος φιλόσοφος. This ideal way of life was also developed by Plato's pupils in the Academy, and θεωρία, which was deprived of the practical dimension, became a characteristic feature of the philosophical life. A competing model of life came into being in the Lyceum and it was popularised in a similar way, namely by the stories about the presocratic philosophers, who accomplished it.

The main subject of J. Gajda-Krynicka's article *Plato's „Theaetetus": Introduction to the Theory of Judgement* is an attempt to place the dialog in the so-called relative chronology of Plato's writings on the one hand and to establish the main aspect of its content on the other. The half-hearted subject of the discussion between Socrates, Theodorus, Theaetetus and Protagoras, who is summoned from the 'House of Hades', is a question what the knowledge is. The discussion ends with an ostensible failure which many literary commentators assume to be due to this dialogue's taking on an aporetic or peirastic character. The paper tries also to show that this aporeticness is constructive. It is Plato's intentional literary effort, which is evidence to the philosophical polemic with the Protagorean concept of ἰσοσθενεία as well as Aristotle's nominalism and which reflects this stage of Plato's philosophical evolution, where, having rejected the theory of ideas, he entered the so-called middle period of his literary activity. At that time, Plato still did not develop a new theory of the first being. The inquiry, what the knowledge is, could not be settled in a positive manner, because this dialogue had to be written in the period where Plato discredited the proper subject of knowledge, namely the ideas as the eternal and unchanging beings. It is the cause that the knowledge about the phenomena — the objects of the sense-perception — cannot be verified. It is only the beliefs that are stated on these kinds of objects and these are not the propositions in the sense accepted in dialogue *Sophist*, where the subject of the true proposition, which determines the possibility of the objectivization of knowledge, cannot be a thing, which the predicate 'being' does not concern. This kind of proposition — λόγος, which would not be defined until the *Sophist*, can be formulated only with the special dialectical procedures - λόγοι καὶ λογισμοί — and its subject has to be a 'true' — 'being' object. An epistemological and methodological aspect of the *Theaetetus* places this dialogue after the *Parmenides* and before the *Sophist*.

The sixth article — J. Jaskóła's *„Theaetetus" — Intra-language Criterion of Truth in the Recognized World* — is written in the form of a commentary to the individual parts of Plato's dialogue. The Author believes the dialogue to express an effect of Plato's struggle with the sophists and his own philosophy, which was still in the process of becoming. It is the one of the many attempts to go from the subjective beliefs to the objective truth. In the *Theaetetus*, it is said that there are some limitations of all statements. Plato set himself two targets. Firstly, to show that he is able to point out, better than the sophists, the cause of the force of the language,

because they rest on beliefs as the very principle, while he rests on the truth. But he suffers a defeat, which he surmounts only in the *Sophist*. Secondly, to show that the elenctic method is not a sophistic one. He concentrates on the dialectic and it appears that the openness and peculiar incompleteness of understanding (its indeterminacy for example) is not an evidence of its imperfection, but it is based on reality. Its bond with that is established and a difference in the way of its being results from the fact that an understanding is always determined by the gap. An order of the being does not settle language's correspondence but its difference. The lack of the understanding that a fact causes that the language, which is to become like things, has to be treated as the interpretation of those things, which is in turn the cause of the paradoxes that lead to deny the rationality of being. Plato shows that confronting oneself with the limits of language, and the dialectical solution of the problem, which is based on its ontology, will be put forward in the later *Parmenides*, *Sophist* and *Philebus*.

In the article *On Possibility of Geometry as ἐπιστήμη. Plato's „Theaetetus" 147c–148e and 152a–c*, M. Janocha tries to answer the question whether the issue of measure in geometry and the question of conditions to be the ἐπιστήμη are mutually interrelated. He compares two fragments of Plato's *Theaetetus*, of which the first contains the so-called 'lecture on squares' and the other contains the famous *homo-mensura* thesis of Protagoras. He also polemicizes with the Z. Danek's theses, which are framed in the work entitled *Myślę, więc nie wiem...*, in which the proper interpretation of the notion 'sensation' plays the most important role.

The last paper, which concerns the text of the Plato's dialogue — M. Głowala's, *Spelling a name. Clarity and λόγος in „Theaetetus" 207a–e* — focuses on some properties of spelling a name as Plato's key example of λόγος, conceived as διὰ στοιχείου διέξοδος (*Theaetetus* 207a–e). The properties of this example shed important light on some key interrelated concepts of the philosophy of mind, namely the concepts of λόγος, of an act of knowledge (ἐπιστήμη), of clarity, and, finally, on the Greek idea of element (στοιχεῖον). The author begins with a presentation of three properties of λόγος and λέγειν, namely:

(i) that λέγειν is some kind of actuality and activity, and so is thinking and, especially, an act of knowledge;

(ii) that this activity consists essentially in making something clear (ἐμφανῆς ποιεῖν);

(iii) that this activity consists essentially in formulating something, namely λόγος of the thing, in which the thing becomes clear, so that λόγος itself can be said to be some kind of clarity coming from the one who thinks or knows.

Then, spelling a name is considered to be a peculiar kind of telling the name and making it clear. Moreover, ten properties of spelling a name are presented as a way of making it clear and the clarity about the name comes from the spelling a person's name. It is crucial that the one who spells the name makes the name itself clear and its letters at the same time, or by one and the same clarity coming from him; this unity of clarity is a key property of an act of knowledge. Finally, the paper addresses the question how this example of clarifying can be applied to other cases, especially to those indicated by Plato in *Theaetetus* 207a–c (the case of

carriage). A more systematic answer to this question requires a better recognition of the nature of the elements or the letters in the act of spelling.

Along with M. Matuszak's article — *On Potential and Actual Knowledge in Plato's „Theaetetus" and Aristotle's Philosophy* — we touch upon the sphere of reception of the *Theaetetus* in the philosophical tradition. The authoress undertakes the problem of the difference between 'to have' (ἔχειν) and 'to own' (κεκτῆσθαι) knowledge, which is presented by Plato, when giving the example of wearing and not wearing clothes and the example of dovecote. This difference is in principle a difference between the potential and actual knowledge. The authoress tries to answer question, how this Aristotelian distinction can be related to Plato's thought in the *Theaetetus*. Two opposed, yet in a way, notions are considered: κτῆμα – χρῆσις and ἕξις – ἐνέργεια. The latter one is especially in the limelight, because it is related directly to the knowledge. The knowledge is a disposition (ἕξις), which after being „set in motion" (ἐνέργεια) becomes „the knowledge in action" or „in use". A threefold relation of human being to virtue and the possibility of committing a mistake in Plato's and Aristotle's philosophy are considered afterwards. Finally, attention is given to the fact that Aristotle consistently enough distinguishes between the skill-knowledge, which concerns theory and the skill-knowledge, which forms the basis for action.

In the article *Protagoras at Sextus Empiricus (PH I 216) and Plato's „Theaetetus"* Z. Nerczuk stresses that the works of the ancient sceptics are a very important source for reconstruction of this philosopher's thoughts, whose works are now missing. It also contains the fragments and a doxographical tradition concerning the sophists and among them Protagoras. The problems, which rise during reconstruction of his thought, force to draw peculiar attention to Sextus as a source and perspective, of what was written. A comparison of Sextus' and Plato's reports allows to discern similarities. Similarly to Plato, Sextus lays stress on Protagoras' *homo-mensura* thesis and two other matters connected with this thesis: variability of things and 'privacy' of perceiving. The presentations of all these questions are highly parallel to Plato, despite a typical of a sceptical work modification of notions, over-interpretation and extraction from the dialogical context. On these grounds, it can be concluded that *Theaetetus* was regarded in the late Antiquity as a reliable source of information on Protagoras' thought and it does not matter whether Sextus was an author of this report or whether he has taken it from some other, earlier source, which could have a form of a crib for example. But it should be stressed that Sextus' draft is only an interpretation of *Theaetetus*' contents and it cannot be taken into consideration as an independent source, as it is practiced by many scholars.

M. Komorowski's article *Proclus on Plato's „Theaetetus"* closes the short series of papers devoted to a reception of Plato's dialogue in Antiquity. An analysis concerns the presence of the dialogue in Proclus' commentaries to Plato's *Parmenides* and to the first book of Euclides' *Elements*. There are eight places, where the author refers to the *Theaetetus*, but two of them are repetitions. It seems that they contribute nothing important to the disquisition of the neoplatonic philosopher. In the second commentary, there are only two such places, and both are in the first

part of the *Introduction* to this work. An analysis of both, shows that they are erudite embellishments. Taking into consideration those remarks in *Theaetetus* of other Proclus' works it can be found that he knew this dialogue excellently, because he quoted it from memory. This splendid knowledge of the dialogue is surely based on the fact that it was required that every junior research worker in the neoplatonic school should know it. The remarks are not a sufficient base to confirm a hypothesis that Proclus wrote a commentary to the *Theaetetus*, which was lost.

Together with A. Noras' paper *Plato's „Theaetetus" according to Paul Natorp* the burden of discussion is transferred on the presence of Plato's dialogue in modern philosophy. Researches into Plato were one of the most important issue in the so-called „Marburg school", which was found by among others Paul Natorp. It was so, because the philosophers of the school regarded the issue of founding cognition as the most important philosophical question. Natorp's fundamental work concerning Plato is *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*[25], which was complemented by *Metacritical Supplement* and *Notes* in its second edition. Deliberations in *Theaetetus* are in close relationship to Plato's *Gorgias* and *Phaedrus*. Four groups of issues can be distinguished in the analyzed dialogue:

(1) a problem of ideas,
(2) a criticism of senses,
(3) a new notion of cognition,
(4) dogmatism of 'true representations'.

From the realm of German philosophy we travel to Polish philosophy. T. Mróz's paper *Plato's Dialogue „Theaetetus" in the Dispute between Stefan Pawlicki and Wincenty Lutosławski*. The dispute on *Theaetetus* between Pawlicki and Lutosławski, two most eminent Polish Platonic scholars at the turn of the nineteenth and the twentieth centuries, is one of the aspects of personal conflict between them: their competition for the University chair in Cracow, different methods in investigating Plato's philosophy and diverse visions of philosophy as such. They were among the first in Poland to undertake methodological reflection on the history of philosophy. Their works on Plato's philosophy are of great erudition; Pawlicki had a wide knowledge of the culture of Antiquity, and Lutosławski was an expert on the literary output of the dialogues of that time. The dispute on *Theaetetus*, which together with *Phaedrus* rose many controversies, touched upon chronological questions and the methods of establishing dialogues' chronology. Pawlicki considered *Theaetetus* to be written ca. 394-391, while Lutosławski regarded it as a mature work, written in 367 or some time later. This conclusion was an effect of his research on the language statistics, which Pawlicki rejected. Lutosławski ascribed to Plato the priority over Aristotle in creating a system of categories, he also emphasized the importance of the soul in the late Platonic philosophy. Pawlicki criticized Lutosławski's interpretation and traced all the misinterpretations and faults made by Lutosławski. They also disagreed on the aim of Socratic defense of Protagoras. The later development of Platonic studies proved Lutosławski's chronological conclusions to be correct. On the other hand, Pawlicki was right in criticizing some

[25] An English translation: P. Natorp, *Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, (transl.) V. Politis, J. Connolly, Sankt Augustine 2004.

interpretative speculations of his countryman. Their works represented the highest level of that time; they were perfectly acquainted with the writings on Plato. Even though Pawlicki repeatedly underestimated more recent investigations. They represent two opinions on the dialogues. The same opinions are expressed also nowadays: genetic-evolutionary and the so-called unitarian.

Though Misiek's paper *The Beginnings of Mathematics* deals with the early history of mathematics it is included in the present volume as an appendix because it pertains to the interpretation of Plato's philosophy and thus to the main topic of the volume. His main idea is that the concept of mathematical sense should be applied as a tool in an analysis of historical sources pertaining to this discipline. This means that the results of historico-philological research on the history of mathematics should be evaluated as to whether they have mathematical sense or not. Concerning the concept of sense Misiek applies knowledge from the discipline usually called the foundations of mathematics, which lies on the borderline between mathematics and philosophy. Starting from this knowledge he argues that development of mathematics passed through three fundamental stages: the pre-mathematical stage of calculus, the stage of finitistic mathematics and finally, the stage of infinitistic mathematics. Thus he obtains a pattern of development of mathematics which is independent of historical sources. Every stage has its own pecularities. For instance, the concept of sense is different at every stage and broader at higher ones. It is also shown that classical logic emerges only within infinitistic mathematics when objects of this science are understood as non-physical 'platonic' objects. This characteristic of all stages makes it possible to assess in many cases to which stage particular source belongs and even to discover that some well known texts pertain to the history of mathematics, even if they were generally considered as non-mathematical. Such an approach, if correct, leads to serious corrections in the field of the history of early mathematics. Indirectly it also sheds new light on philosophical problems which have an affinity to early mathematics. Thus Misiek's paper opens new areas of discussion and reconsidering issues that seemed to have been decided long ago.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

MARIAN WESOŁY
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Teajtet Platona: Przedmiot, pejrastyka i sokratejska wymowa

> TEAJTET: *Ja nie wiem, Sokratesie, i nie potrafię pojąć, czy ty wypowiadasz swoje poglądy* (δοκοῦντά σοι), *czy tylko poddajesz mnie próbie* (ἐμοῦ ἀποπειρᾷ)
> SOKRATES: *Nie pamiętasz, przyjacielu, że ja nic nie wiem ani nic z tych [kwestii] nie czynię moimi, bo jestem co do nich bezpłodny; od ciebie zaś płód odbieram i z tej racji czaruję, i podaję do posmakowania każdego z tych mędrców, dopóki na światło nie wywiodę twego poglądu* (τὸ σὸν δόγμα). *A gdy się ukaże, wtedy już będę badał, czy okaże się on płodny, czy wietrzny. Lecz śmiało i wytrwale dobrze i po męsku odpowiadaj, co tobie wydaje się o tym, o co ja zapytuję.*
> *Teajtet*, 157c (tłum. własne M.W.)

Podany powyżej cytat jest dla nas szczególnie ważny, dlatego że określa istotną w *Teajtecie* pejrastyczną strategię dyskusji, bez należytego uwzględnienia której nie można właściwie zrozumieć charakteru metody, treści i przesłania tego dialogu. A sprawiał on i sprawia nadal kłopoty interpretacyjne, o czym świadczy także najnowsza literatura przedmiotu, której omówienie tutaj pomijamy[1]. Chodzi nam

[1] Najnowsze krytyczne wydanie oryginału w I tomie *Platonis Opera*, Oxonii 1995, s. 278-382 (dziękuję tu doktorowi Arturowi Pacewiczowi za udostępnienie mi tej edycji). Istnieją dwa polskie przekłady *Teajteta*. Pierwszy to starodruk i rarytas, wydany w Ostrowie w roku 1858 nosi tytuł: Platona *Theaetetos* (niestety w dostępnym mi egzemplarzu brak karty tytułowej z podaniem tłumacza, czy był nim A. Bronikowski?). Drugie tłumaczenie to: Platona *Teajtet*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1959. Przekłady te są przestarzałe i miejscami merytorycznie i terminologicznie wadliwe. Nowsze miarodajne przekłady z komentarzem: M. Narcy, *Platon. „Théétète"*, traduction inédite, introduction et notes, Paris 1994; Platone, *Teeteto*, traduzione e note di M. Valgimigli. Introduzione e note di A.M. Ioppolo, Roma-Bari 2002; T. Chappell, *Reading Plato's Theaetetus. Translation and Commentary*, Sankt Augustin 2005. Sam komentarz: R.M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A Commentary of Plato's „Theaetetus"*, Lewisburg-London-Toronto 1990. Ponadto ważne opracowania włoskie: G. Casertano, *Caratteristiche e funzioni del logos. Sulla forma e la struttura del Teeteto*

bowiem jedynie o możliwie jednolite nakreślenie wątków zawartych w tytule tego szkicu, a także dla ilustracji o podanie w dosłownym przekładzie wybranych partii z tego dialogu.

Stajemy wobec trudności i nowych propozycji hermeneutycznych u nas dotąd rzadko uświadamianych[2]. Albowiem w przypadku Platona interpretować należy nie tylko nader złożoną i metaforyczną treść filozoficzną, lecz także literacką formę i wykładnię jego twórczości. Czytamy tekst Platona najpierw bez uprzedzeń i nowożytnych presupozycji, mając przy tym stale na względzie sytuacyjny kontekst problemowy oraz związany z tym sposób, w jaki przebiega akcja dialogu. Tak jak inne dialogi Platona, *Teajtet* to przecież nie rozprawa w stylu *pragmatii* Arystotelesa, ale wyraz sokratejskiej pejrastyki *ad hominem.* Modelem kulturowym nie jest tutaj postplatoński 'system filozoficzny', a tylko dramat grecki (tragedia i komedia), gdzie każdy utwór okazuje się integralny i nie wymaga odniesień do innych tekstów. Każdy z dialogów Platona stanowi dialektyczną i dramaturgiczną jedność, której integralność wynika z jego formy literackiej oraz specyfiki inscenizacji problemowej.

1. 'Syndrom Sokratesa': agon wokół ἐπιστήμη dialektyka z matematykiem

Tak jak we wczesnych dialogach Platona dociekanie sokratejskie dotyczyło istoty różnych cnót, jak np. pobożności w *Eutyfronie*, odwagi w *Lachesie*, przyjaźni w *Lyzisie*, opanowania w *Charmidesie*, czy też piękna w *Hippiaszu Większym*, przy czym dyskusja spiętrzała trudności i kończyła się aporiami, tak też w średnim (czy raczej późnym) *Teajtecie* powraca autor do dialektyki Sokratesa z jej elenktyką i aporetyką, eksponując przy tym metodę majeutyczną i pejrastyczną, wszelako przedmiot kontrowersji nie jest już etyczny ani polityczny, a tylko odnosi się do określenia, czym jest ἐπιστήμη (wiedza w sensie trwałego poznania). Podejście majeutyczne (położnicze) ujawnione tu zostało *expressis verbis* (148c–151d), chociaż w poprzednich dialogach nie występowało, zatem przypuszcza się, że stanowiło motyw przypisany Sokratesowi przez późnego Platona. Sokrates historyczny był w istocie elenktykiem i aporetykiem, a Sokrates platoński oprócz tego stawał się eidetykiem, czyli dociekającym idei — form, a w *Teajtecie* swoistym majeutykiem, gdzie jednak nauka o ideach nie występuje, zapewne dlatego, że dialog ten powstał po jej dialektycznym zakwestionowaniu w *Parmenidesie*[3].

[w:] *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, M. Migliori (cur.), Napoli 2000, s. 337-380; G. Casertano (cur.), *Il „Teeteto” di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002; P. Butti de Lima, *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Venezia 2002. Z polskich prac na uznanie zasługuje rozprawa Z. Danki, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000. Dziękuję tu jej autorowi za zapoznanie się z niniejszym tekstem i wyrażenie swej przychylnej opinii w tym zakresie.

[2] Takie 'nowe' podejście do Platona, wyrażone m.in. przez G.A. Press, *Platon* [w:] *Historia filozofii zachodniej*, R.H. Popkin (red.), Poznań 2003, s. 61-80. Zob. ważne studia w pracy zbiorowej *W kręgu Platona i jego dialogów*, W. Wróblewski (red.), Toruń 2005. O tym, jak rozumieć dziś Platona, wypowiedzieliśmy się w 'Posłowiu' do: Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, Kraków 2007, s. 309-333.

[3] Na temat tego dialogu zob. moje ujęcie: M. Wesoły, *Parmenides z Elei* — physikos *i „Parmenides” Platona* — dialektikos*: perspektywy nowej interpretacji*, Sprawy Wschodnie 1-2 (2006), s. 53-67.

Aporetyczna wymowa dialogu jest znamienna: oto efekt ‘syndromu Sokratesa’, czyli ciągłego wspólnego wypytywania o mądrość i wiedzę ludzką, czemu filozof ateński poświęcił życie wraz z jego utratą. Dociekany zaś w *Teajtecie* przedmiot i osnowa dramatyczna stanowią nawiązanie do sytuacji problemowej z *Apologii Sokratesa*: deklarowany na wstępie motyw niewiedzy występuje tutaj w postaci maieutyki i pejrastyki. W *Apologii* Sokrates wypytywał w sprawie mądrości ludzkiej (σοφία) polityków, rzemieślników i poetów; w *Teajtecie* natomiast matematyków w sprawie zbieżnej z mądrością wiedzy ścisłej (ἐπιστήμη). We wczesnych dialogach Sokrates platoński dociekał elenktycznie istoty cnót etycznych i politycznych, doprowadzając do aporii odpowiedzi swych rozmówców (głównie sofistów), tutaj natomiast tryb wypytywania wraz z dygresjami jest bardziej subtelny i wyrafinowany.

Jak stwierdziliśmy na wstępie, nader istotne jest rozpoznanie w *Teajtecie* strategii pejrastycznej, czyli ‘poddawania próbie’, dyskusyjnego sprawdzania kompetencji. Tak bowiem za (platońskim) Sokratesem Arystoteles rozumiał pejrastykę jako dialektyczne testowanie tych, którzy uchodzą za znawców w jakiejś dziedzinie[4]. Nie bez racji zatem w antycznej charakterystyce dialogów Platona zaklasyfikowano *Teajteta* jako πειραστικὸς περὶ ἐπιστήμης[5]. W tym więc wymiarze — niestety dotąd przeoczonym — należy rozpoznać jego dyskusyjną strategię, dramaturgię i sokratejską wymowę. Ostatnie badania nad sokratejską elenktyką i aporetyką są znaczące; mniej dotąd zbadana jest wspomniana pejrastyka, którą Arystoteles trafnie wywodził z sokratejskiej niewiedzy oraz interrogacji. W tym sensie *Teajtet* to jeden z najbardziej intrygujących dramatów filozoficznych, zarówno pod względem formalnym (stylistycznym, kompozycji wywodów, wymyślnych dygresji), jak i treściowym (uwikłania problemowego, spiętrzenia trudności, aporetyki).

Interlokutorami Sokratesa w tym dialogu są słynni matematycy Teodoros i Teajtet, głównie ten ostatni tytułowy partner, z wyglądu zresztą podobny do swego rozmówcy (wyłupiaste oczy, perkaty nos)[6]. To nader wymyślne przedstawienie starcia czy rozgrywki dialektyka (elenktyka) z matematykiem — przedstawicielem wiedzy ścisłej, który indagowany pejrastycznie i naprowadzany majeutycznie nie potrafi sformułować adekwatnej definicji samej wiedzy ścisłej.

Postać samego Teodora dramaturgicznie tak została pomyślana jako interludium w całej tej spornej debacie. Jemu to klaruje Sokrates: „Filologiem jesteś bez sztuki i pocieszny, Teodorze, ponieważ sądzisz, że ja jestem jakimś stróżem argumentów i łatwo zbijając powiem, jak to znowuż nie tak rzeczy się mają. Tego co zachodzi nie pojmujesz, że żaden z argumentów nie pochodzi ode mnie, lecz zawsze od mego rozmówcy, ja zaś niczego nie umiem poza tym drobiazgiem, jaki argument od innego odebrać i przyjąć go na sposób wymierny (μετρίως). I to teraz od ciebie wypróbuję (πειράσομαι), sam niczego nie głosząc” (161a–b).

Dalej Sokrates próbuje też pejrastycznie wciągnąć do dyskusji Teodora (162b; 169a), nie w trybie majeutycznym ze względu na jego starszy wiek, a tylko na wzór

[4] Zob. Arystoteles, *O dowodach sofistycznych* 169b 25; 171b 4; 172a 21n.

[5] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* III 51; 58.

[6] Antyczne świadectwa o Teajtecie w opracowaniu F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoinages et fragments.* Napoli 1987, s. 49-66; 243-279; 461-502.

lacedemoński (ćwiczeń gimnastycznych), aby „mocować się na argumenty”. Ten jednak niezbyt chętnie poddaje się takiej konkurencji, wtórując raczej dialektycznym rejteradom swego rozmówcy (168c–184b).

Późny Platon zainscenizował więc spotkanie Sokratesa w przeddzień procesu skazującego go na śmierć z młodym podówczas i nader uzdolnionym w naukach Teajtetem. Wzmianka o ciążącym na Sokratesie oskarżeniu pojawia się na wstępie i końcu dialogu. W samym prologu wzmiankowany z kolei jest Teajtet w przeddzień swego zgonu. To nader pomysłowa parentela inscenizacyjna dla charakterystyki postaci oraz tła dyskusji Euklidesa z Terpsionem jako prologu w dialogu ongiś spisanym i przeredagowanym przez Euklidesa, w którym Sokrates poddał próbie Teajteta i Teodora w kwestii wiedzy naukowej. Taka oprawa „dialogu w dialogu” jest wyrazem oryginalnej dramaturgii Platona.

2. Zwięzły wgląd w rozgrywkę problemową

W myśl najnowszych studiów nad twórczością Platona, staramy się rozpoznać dramaturgię i kompozycję *Teajteta*; jak w oprawie diegematycznej przebiega akcja dramatyczna, a przede wszystkim owa rozgrywka pejrastyczna wokół istoty wiedzy naukowej. Nader instruktywne jest w tym zbadanie, jak inscenizuje Platon wymyślne interrogacje i wątki dyskusyjne w sokratejskim trybie wypytywania i kwestionowania odpowiedzi. Otóż w trzech odsłonach tematycznych Sokrates poddaje kolejno próbie propozycje Teajteta określenia ἐπιστήμη jako:

(1) αἴσθησις,
(2) ἀληθὴς δόξα
(3) ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου.

Pierwsza z tych propozycji (151c–186e) została najszerzej poddana próbie i w efekcie najbardziej zakwestionowana. Następuje to poprzez krytyczne nawiązanie do wzorcowego poglądu na wiedzę jako αἴσθησις w fenomenalizmie i relatywizmie Protagorasa oraz skonfrontowanie go z heraklityzmem i — zwięźle — z przeciwstawnym stanowiskiem eleatów. Dialog ten jest zresztą pierwszorzędnym źródłem doksograficznym co do ich poglądów.

Jednym z najbardziej wymyślnych i zawrotnych wątków jest w *Teajtecie* rozprawa z Protagorasem w kontekście dociekania nad wiedzą (ἐπιστήμη) jako postrzeżeniem (αἴσθησις). Na początku Sokrates na propozycję Teajteta takiego określenia wiedzy przywołuje słynny pogląd sofisty ἄνθρωπος μέτρον w następujący sposób (151e = DK 80 B 1): „Odważasz się więc rzec nie błahe stwierdzenie o wiedzy (περὶ ἐπιστήμης), lecz to, które głosił też Protagoras. Na nieco inny sposób wyraził to samo. Powiada bowiem gdzieś, że »miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, tych będących, tak jak są, i tych nie będących, jak nie są« (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)”.

Nie wnikając w dalszą rozległą polemikę na ten temat, warto wspomnieć, że Protagoras był uprzednio wybornym rozmówcą i adwersarzem Sokratesa w dialogu nazwanym od jego imienia, a tutaj dyskusja z Teajtetem toczy się już po śmierci słynnego sofisty. Platon w stylu tragedii inscenizuje tutaj replikę zza grobu Protagorasa, po tym jak Sokrates zdobywa się na (161c) na ironiczne stwierdzenie, że podług *Prawdy* Protagorasa dysponująca postrzeganiem świnia, pawian czy kijanka

są na równi 'miarą wszechrzeczy'. Na to przywołany został najpierw głos Protagorasa (166d), a następnie ukazana karcąca głowa z podziemia (171c). Oto jedyna w swoim rodzaju pośmiertna samoobrona: „Jeśli zdołasz, odeprzyj to, że każdemu z nas nie przypadają własne spostrzeżenia, albo skoro przypadają własne, to co się jawi, jedynie każdemu przypada, lub jeśli trzeba to nazwać bytem, niech będzie, tak jak to się jawi. Mówiąc zaś o świniach i pawianach nie tylko sam zachowujesz się po świńsku, ale i słuchaczy nakłaniasz do czynienia tak wobec moich pism, nie postępując pięknie. Ja bowiem głoszę, że 'Prawda' ma się tak, jak napisałem, bowiem miarą jest każdy z nas, rzeczy będących i nie będących, niezmiernie zaś różni się jeden od drugiego tym, że dla jednego inne rzeczy są i się przedstawiają, dla drugiego inne. Co do mądrości i mądrego człowieka najdalszy jestem od mówienia, że ich nie ma, lecz kogoś takiego nazywam mędrcem, kto — jeśli komuś z nas coś wyda się i jest złem — umiał przemienić to, aby się wydało dobre i takim było" (166d).

Polemika z fenomenalizmem Protagorasa jest tutaj najdłuższym motywem, podsumowanym ukazaniem tego, jak sofista ten wywraca innych i siebie samego zarazem, skoro wszystkie postrzeżenia i mniemania są prawdziwe (zarzut obłędu — οἴησις i argument inwersji — περιτροπή[7]. Dla platońskiego Sokratesa to nie poszczególny człowiek jest 'miarą' wszystkiego, ale dany znawca (178b), a raczej τέχνη i ἐπιστήμη w danym zakresie[8].

Następnie w *Teajtecie* w związku z wariabilizmem heraklitejczyków platoński Sokrates stwierdza, co następuje (152d = DK 22 A 6): „Ja wypowiem niebłahe też stwierdzenie (λόγος), że przecież jedno samo w sobie jest niczym, nie nazwałbyś je poprawnie ani czymś, bo gdybyś je nazwał wielkim, wyda ci się małym, jeśli ciężkim, wyda się lekkim, i wszystko inne tak samo, gdyż jedno jest niczym: ani czymś ani jakieś. A jeśli z przemieszczenia, ruchu i zmieszania z innymi powstają wszystkie rzeczy, o których mówimy, że istnieją, niesłusznie tak orzekamy; nie ma bowiem nigdy niczego, zawsze zaś się staje. Co do tego wszyscy kolejno mędrcy zgadzają się, z wyjątkiem Parmenidesa, tacy jak Protagoras, Heraklit i Empedokles, a z poetów czołowi twórcy zarówno komedii, jak Epicharmos, a z tragedii Homer, który powiada: *Okeanos był bogów rodzicem, a matką ich była Thetys*[9]. Wszystko — powiada — zrodziło się z nurtu i ruchu. Czyż nie wydaje się to głosić? [...] Skoro i takie dla tego stwierdzenia są oznaki wystarczające, że to, co się wydaje byciem i powstawaniem, ruch to sprawia, niebycie zaś i niszczenie — spoczynek. Albowiem gorąco i ogień, co też inne rzeczy sprawia i wspomaga, sam powstaje z przemiany miejsca i tarcia, a to są ruchy. Czyż nie są powstawaniem ognia?"

Z kolei przeciwstawne temu stanowisko Melissosa i Parmenidesa referuje platoński Sokrates w nie mniej udramatyzowanej formie[10]: „Przed chwilą zapomniałem, Teodorze, że inni głosili poglądy do tych przeciwne: 'jak niewzruszona jest nazwa

[7] Zob. Platon, *Teajtet* 171b; Platon, *Eutydem* 286c.

[8] Na ten temat zob. M. Wesoły, *s.v. Homo mensura* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 575-779. Ponadto mój artykuł: *La salveza della vita: un'arte e una scienza del misurare („Protagora", 356c–357a)* [w:] *Il „Protagora" di Platone: struttura e problematiche*, G. Casertano (cur.), Napoli 2004, s. 513-527.

[9] Homer, *Iliada* XIV 201

[10] Zob. Platon, *Teajtet* 183e; por. DK 28 A 5.

przypadająca całości'. I wszelkie inne rzeczy, które Melissosowie i Parmenidesowie przeciwstawiając się tym wszystkim uparcie utrzymują, że 'wszystkie rzeczy są jednem i samym w sobie stabilnym, nie mając miejsca, w czym się poruszać' (181a).

Jeśli zaś się okaże, że przyjmujący nieruchomość całości głoszą rzeczy bardziej prawdziwe, to od tych uciekniemy znowu do tamtych, co poruszają byty nieruchome. [...] Przed Melissosem i innymi, którzy twierdzą, że wszechcałość jest jedna bez ruchu, wstydzę się w obawie, abyśmy nie potraktowali ich prostacko; tylko przed Parmenidesem mniej się wstydzę. Parmenides wydaje mi się — mówiąc po homerycku — *czcigodny i straszny zarazem*[11]. Zetknąłem się bowiem z tym mężem będąc jeszcze bardzo młody, a on już bardzo sędziwy, i wydał mi się posiadać we wszystkim pewną wrodzoną głębię. Obawiam się więc, że nie pojmiemy jego wypowiedzi, a co rzekł pomysłowego, jeszcze bardziej przeoczymy; najważniejsze zaś, co jest celem tej definicji, czym oto jest wiedza, nieosiągalne się stanie za sprawą nieprzewidywalnych wywodów, jeśli się w nie popadnie. Nie inaczej i to, co obecnie podnosimy niemożebnie złożone, gdyby ktoś powierzchownie rozważył, okaże się bez wartości, a jeśli wystarczająco, to rozwlekając zaciemni problem wiedzy. Należy unikać jednego i drugiego, lecz Teajteta, który ma rodzić, co do wiedzy winniśmy wypróbować, aby zgodnie ze sztuką położniczą nastąpiło rozwiązanie (περὶ ἐπιστήμης πειρᾶσθαι ἡμᾶς τῇ μαιευτικῃ τέχνῃ ἀπολύσαι)".

Druga propozycja Teajteta znacznie krócej dyskutowana (187a–201c), że „wiedza to prawdziwe mniemanie" wydawać by się mogła bardziej zasadna, zważywszy na status δόξα w dialogach średnich Platona, lecz rozbija się ona o niemożliwość ustalenia kryterium odróżniającego prawdziwe od fałszywego mniemania. Platoński Sokrates w swej kontrargumentacji zdobywa się tutaj na szereg subtelnych rozróżnień i przykładów, które są wyrazem zaawansowanej refleksji w tym zakresie.

Wreszcie trzecia i najkrótsza odsłona dramatu (201c–210b): na zasłyszaną gdzieś przez Teajteta propozycję, że „wiedza to mniemanie prawdziwe wraz z uzasadnieniem" — Sokrates wtóruje swym snem o niepoznawalności pierwszych elementów i poznawalności ich złożeń czy układów. Nie możemy tutaj nie przytoczyć tej szczególnej partii z *Teajteta* (201e–202c), która stanowi nader doniosłe, ale i zagadkowe sformułowanie ἐπιστήμη jako ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. W tym kontekście λόγος rozumiemy jako *zdanie* czy *określenie definicyjne.*

„Wysłuchaj więc snu w zamian za sen. Ja zasię zdałem się od niektórych słyszeć, że pierwsze jakoby elementy (τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα), z których my się składamy i wszystko inne, *logosu* [*określenia definicyjnego, wyjaśnienia*] by nie miały. Albowiem sam w sobie każdy z nich byłby tylko do nazwania (ὀνομάσαι μόνον), niczego zaś innego o nim orzec nie można, ani jak jest, ani jak nie jest; byłoby to już przydaniem mu bycia czy nie bycia (οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν), a nie należy niczego tu wnosić, jeśli tylko samego go ktoś nazwie. Skoro ani 'sam' (αὐτό) ani 'tamten' (ἐκεῖνο) ani 'każdy' (ἕκαστον) ani 'jedyny' (μόνον) ani 'ten' (τούτο), ani wielu innych takich [oznaczeń] nie należy tu przydzielać. Te bowiem jako przechodnie (περιτρέχοντα) odnoszą się do wszystkich [rzeczy], choć są odrębne od tam-

[11] Homer, *Iliada* III 172

tych, do których się stosują; winno się zaś, na ile to możliwe sam ów [element] orzekać i mieć właściwie jego λόγος [*określenie*], bez tych wszystkich innych orzekać go. Otóż niemożliwe jest cokolwiek z owych pierwszych [elementów] wyrazić *logosem* [*określeniem definicyjnym*]; nie ma bowiem dlań niczego innego, jak tylko nazywanie — nazwę (ὄνομα) tylko posiada. Natomiast złożenia (συγκείμενα) z nich, tak same zostały splecione (πέπλεκται), tak i ich nazwy splecione wytwarzają *logos* [*zdanie*]. Związek bowiem nazw stanowi istotę *logosu* [*zdania*]. Tak też i owe elementy są niewyrażalne i niepoznawalne (ἄλογα καὶ ἄγνωστα), gdyż są zmysłowe (αἰσθητά). Złożenia zaś poznawalne są i wyrażalne i prawdziwym mniemaniem mniemalne (ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς). Kiedy więc ktoś bez *logosu* [*określenia definicyjnego*] uchwyciłby czegoś prawdziwe mniemanie, prawdę o tym wypowie jego dusza, choć go nie poznaje. Albowiem ten kto nie zdoła podać i uzyskać *logosu* [*określenia definicyjnego*], bezwiednym jest o nim (ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου); uchwyciwszy zaś *logos* zdoła i je wszystkie wytworzyć i ostatecznie ku wiedzy ma się (γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν). Czyż ty w ten sposób czy inaczej wysłuchałeś tego snu?" (201e–202c)[12].

Nie sposób wnikać tu w egzegezę powyższego wywodu, w którym chodzi zapewne o aporię poglądu Antystenesa o niepoznawalności elementów zmysłowych, tylko do nazwania, i wtórnej niepoznawalności ich komponentów. Ten zagadkowy wywód, trudny do oddania w wiernym przekładzie, bo i wieloznaczny, wykorzystany zostanie w filozofii nowożytnej na rzecz tzw. atomizmu logicznego, poglądu równie atrakcyjnego, co dyskusyjnego.

Dalej w *Teajtecie* kwestia sprowadza się do pojęcia *logosu*, którego trzy główne znaczenia zostaną podane (wyrażenie zdaniowe, sprowadzenie do elementarnych składników, różnica specyficzna), z których żadne nie eksplikuje należnego związku z poszukiwaną definicją ἐπιστήμη. W związku z tym Sokrates konstatuje:

„A w ogóle to niedorzeczne, skoro my wiedzy szukamy, mówienie, że jest nią trafne mniemanie wraz z wiedzą o różnicy czy czego bądź. Ani więc spostrzeżenie, Teajtecie, ani prawdziwe mniemanie ani z prawdziwym mniemaniem *logos* dołączony, nie byłby wiedzą" (210a–b).

3. Sokratejskie supozycje wokół ἐπιστήμη

Pomimo swej (ironicznie) deklarowanej niewiedzy, zobaczmy, co Sokrates platoński mimochodem ujawnia wiążącego w próbach definicji i charakterystyki ἐπιστήμη. Zobaczmy, co Sokrates — dialektyk (elenktyk) z matematykami, Teajtetem i Teodorem, przyjmują jako wspólne punkty wyjścia[13]. I tak najpierw dla Sokratesa ἐπιστήμη jest tym samym, co σοφία (145e 6). Wątek ten nie został dalej rozwinięty. Po rozległym krytycznym przeglądzie fenomenalizmu Protagorasa, konstatuje Sokrates, że ἐπιστήμη nie mieści się we wrażeniach (doznaniach) zmysłowych, tylko

[12] Nasza propozycja przekładu różni się znacznie od innych polskich tłumaczeń (W. Witwickiego, H. Elzenberga). Tłumaczenie tego ostatniego wraz z komentarzem stanowi *Dodatek (I)* w rozprawie B. Wolniewicza, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, Warszawa 1968, s. 196-199.

[13] W tym punkcie podzielamy celne wywody G. Casertano, *Le definizioni socratiche di episteme* [w:] *Il „Teeteto" di Platone...*, s. 87-117.

w rozumowaniu ich dotyczącym (συλλογισμὸς περὶ παθήματων — 186d 2-3). Konstatacja ta nie została dalej rozwinięta. Trzecie i najważniejsze określenie ἐπιστήμη występuje w motywie owego snu: to zdolność podania i przyjmowania *logosu* (δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον — 202c[14]). Zauważmy, że jest to wymóg dialektyki sokratejskiej i platońskiej. W *Teajtecie* jednak wątek dialektyki nie został podjęty.

Ponadto w trakcie dialogu Sokrates uzgadnia pewne cechy czy warunki charakteryzujące ἐπιστήμη. I tak musi być ona nieomylna (152c 5-6), dotyczyć czegoś, o czym osiąga się prawdę (186c 7–d 1), wiązać się z *logosem* (racją) i trafnym mniemaniem (202d 7); stąd też ἐπιστήμη zakłada mniemanie prawdziwe wraz z przejściem przez elementy składowe (207b 4-5), a także mniemanie prawdziwe zdolne do uchwycenia cech wspólnych danego przedmiotu, jako też jego różnicy względem innych (208d 5–e 5).

Dlaczego żadna z tych propozycji określenia wiedzy nie wytrzymuje pejrastycznej interrogacji i cały problem ἐπιστήμη pozostaje nierozstrzygnięty? Co jest w tym iście platońskiego i dlaczego brak tu nawiązania do ἀνάμνησις z *Menona*, idei-form z *Fedona* i *Politei* czy pryncypiów z ἄγραφα δόγματα, jeśli czytamy Platona oczami Arystotelesa? Jakiego stanowiska filozoficznego są wyrazem aporie wynikłe z takiego postawienia kwestii ἐπιστήμη? Otóż Sokrates platoński świadomy był trudności związanych z takimi komponentami wiedzy ludzkiej, stawianymi już przez sofistów (Protagorasa i Gorgiasa), jak αἴσθησις, δόξα i λόγος. Albowiem nasze poznanie ograniczone jest zawsze jakimś postrzeganiem i mniemaniem, nie zdołając poprzez wsparcie *logosu* przeprawić się od δόξα do ἐπιστήμη. Można osiągnąć ἀληθὴς δόξα bez ἐπιστήμη, czyli wypowiedzieć coś prawdziwie, ale nie poznawać tego epistemicznie. Osiągnięcie zaś samego *logosu* w sensie racji, uzasadnienia czy wyjaśnienia, to wymóg wiedzy naukowej, która oprócz prawdziwości spełniać musi jeszcze pewne warunki demonstratywne, które wzorcowo określił później Arystoteles[15].

Sokratejska elenktyka i pejrastyka dotyczyły sfery endoksalnej, wyjście poza którą ma być dziełem także dialektyki z jej 'drugim płynięciem' i 'przebrnięciem przez wszystkie mylne drogi'. Paradygmatem metodologicznym stały się dla Platona nauki matematyczne, jednakże i one w uzasadnieniu swych zasad podlegają ostatecznie dialektyce, stąd sokratejskie *residuum* w przetestowaniu słynnych matematyków Teajteta i Teodora. Krótko mówiąc, co podkreślamy szczególnie: rozgrywka (ἄγων) wokół istoty wiedzy ścisłej dialektyka z matematykiem! Lektura *Teajteta* nasuwa takie rozpoznanie kwestii, choć dotąd nie zostało to wystarczająco rozpoznane. Dialog ten stanowi dyskusję pejrastyczną i majeutyczną, czyli sokratejskie próbne wypytywanie (testowanie bez zgłaszania własnych tez) wraz z metodycznym wspomaganiem dla ustalenia tego, co dyskutant jest w stanie przedłożyć. To już nie zwykłe odpieranie (ἔλεγχος), a tylko wspomaganie młodego rozmówcy w dociekaniu istoty rzeczy.

Platon kreuje tutaj Sokratesa bardziej na majeutyka niż ironistę, który w swych przeglądowych podjazdach i rejteradach wobec spiętrzenia trudności robi wraże-

[14] Por. Platon, *Protagoras* 336c 1.

[15] Zob. M. Wesoły, *Arystotelesowa 'episteme': przedmiot i metoda* [w:] *Z epistemologii wiedzy naukowej*, Poznań 1998, s. 23-43.

nie zakłopotanego, choć gotowego dalej wspomagać młodego rozmówcę w kwestiach przecież tak istotnych filozoficznie. Symptomatycznym chwytem Sokratesa jest z małej na wstępie wątpliwości dojście do poważnych aporii przy perswazyjnym urobieniu interlokutorów.

4. Wyborne wątki i dygresje...

Akcji dramatycznej dialogu towarzyszy psychologiczna charakteryzacja postaci nie bez humorystycznych wstawek czy efektów komicznych. Obok pomysłowej scenerii i kompozycji dialog ten urozmaicają wyborne dygresje i epizody, jak wstawka o majeutyce Sokratesa, o zdziwieniu jako zaczynie filozofowania, replika zza grobu Protagorasa (w stylu tragedii), przeciwstawienie przebiegłych retorów niezaradnym filozofom, przekonanie o niezbywalności zła jako przeciwieństwa Dobra, metafora tabliczki woskowej i gołębnika, czy enigmatyczny motyw snu.

Obok ujętej w stylu tragicznym sceny zza grobu, w dialogu tym występuje też jedyna w swoim rodzaju żartobliwa charakterystyka dziwacznej wyniosłości i nieporadności życiowej filozofów. Tytułem przykładu przytoczmy w możliwie dosłownym przekładzie następujący motyw z *Teajteta* (173c–e):

„Bo cóż można by rzec o tych obłędnie zajmujących się filozofią? Oni już od młodości nie wiedzą, którędy droga na agorę, ani gdzie mieści się gmach sądu czy posiedzeń Rady czy jakieś inne wspólne zgromadzenie miasta. Praw i orzekanych czy pisanych ustaw ani nie widzą ani nie słyszą. Starania stronnictw o urzędy, zebrania, uczty i włóczenie się z flecistkami, nawet we śnie im się nie jawią. Dobrze czy źle kto postąpił w mieście, czy było jakieś złe czy dobre wydarzenie u przodków w linii męskiej czy żeńskiej, to jeszcze bardziej im umyka niż tak zwane mierzenie wody w morzu. I wszystkiego tego taki nawet nie wie, że nie wie; on nawet nie jest oddalony od tych rzeczy dla zdobycia sławy, bo faktycznie ciało jego przebywa i zamieszkuje w mieście, ale myśl — wszystko to uznając za znikome i żadne — pogardzając tym wzlatuje według Pindara ‘ponad ziemię’ (τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε) i mierząc przestrzenie ‘niebios w górze’ (οὐρανοῦ ϑ’ ὑπέρ) uprawia astronomię i całą naturę badając każdy z bytów, nie zniża się sama do rzeczy pobliskich”.

Nieco dalej podany jest następujący przykład takiej postawy filozoficznej (174a = 11 A 9 DK): „Tak to podaje się o Talesie, że obserwując gwiazdy i patrząc w górę, Teodorze, wpadł do studni, a jakaś ładna i dowcipna służebnica z Tracji miała go wyśmiać za to, że zachciało mu się poznawać rzeczy na niebie, a nie zna tego, co ma przed sobą i pod nogami. Żart ten dotyczy tych wszystkich, którzy trudnią się filozofią”.

5. Platon akademik: dogmatyk czy sceptyk?

Teajteta czytano w różnych perspektywach interpretacyjnych, gdyż sam jego przedmiot nasuwa rozmaite wątki tematyczne stawiane w refleksji filozoficznej. Jednakże wnikliwy wgląd w dialogiczno-kompozycyjną osnowę *Teajteta* oraz w jego zaplecze problemowe, pozwala właściwie rozpoznać zamysł dramaturgiczny autora bez nadawania mu dogmatycznej wykładni. Zresztą dialog ten, uznany zwykle za kłopotliwą anomalię ‘bez nauki o ideach’, pomijany był w systematyzującej i obiegowej prezentacji greckiego filozofa, nie odpowiadającej ani wykładni ewolucyjnej,

ani unitarystycznej. Nie wykluczając całkowicie egzegezy synoptycznej czy transwersalnej (*across dialogues*) twórczości Platona, świadomi jesteśmy uproszczeń czy przeinaczeń tego typu syntez, o czym świadczą dotychczasowe, jakże różne interpretacje jego filozofii[16].

W przypadku *Teajteta*, który posiada charakterystykę zarówno dialogów wczesnych, jak i późnych, niejedno da się zrewidować w tradycyjnym obrazie Platona jako metafizyka czy fundamentalisty. To jeden z najbardziej intrygujących i wyzywających dramatów, który kształtował Platona 'poszukującego i aporetycznego' w bezpośredniej tradycji Akademii sceptycznej. Jest faktem dotąd niewystarczająco uświadamianym, że zaledwie kilka dekad po Platonie jego szkoła wraz z Arkezylaosem wyzyskiwała niebagatelne dziedzictwo Mistrza złożone głównie z dialogów sokratejskich. Najstarszy bowiem znany nam wielki spór o Platona dotyczył właśnie tego, czy filozof ten był dogmatykiem czy też nie, jak donosi nam o tym Diogenes Laertios (III 51).

Być dogmatykiem w tym rozumieniu oznacza zakładać jakieś δόγματα, tak jak ustawodawca zakłada prawa. Dogmaty zaś rozumie się dwojako: to, co się mniema, przedmiot mniemania (τὸ δοξαζόμενον) i samo mniemanie (δόξα αὐτή). To, co się mniema jest propozycją czy zdaniem (πρότασις), samo mniemanie zaś ujęciem czy koncepcją (ὑπόλεψις). Otóż Platon oznajmia to, co sam pojął, odpiera zaś rzeczy fałszywe, a o niejawnych wstrzymuje się od sądu. Poglądy swe wyjawia ustami czterech osób: Sokratesa, Timajosa, Gościa z Aten i Gościa z Elei. Zbijając błędne poglądy wprowadza osoby Trazylosa, Kalliklesa, Polosa, Gorgiasza, Protagorasa, a także Hippiasza, Eutydema, i innych sofistów. Tyle Diogenes Laertios.

Platon w swym bezpośrednim dziedzictwie to przecież akademik; epitet ten stał się wyznacznikiem sceptycyzmu. Autor anonimowego komentarza do *Teajteta* powiadał się za Platonem akademikiem, który nie dogmatyzował[17]. Z kolei Sekstus Empiryk w *Zarysach pirrońskich* (I 33) podaje, że jedni uważali Platona za dogmatyka, inni za aporetyka, a jeszcze inni po części za aporetyka, po części za dogmatyka; nie był więc konsekwentnym wyrazicielem sceptycyzmu. Zapewne tak właśnie.

Jednakże wraz z Plotynem, który sam uważał się za prawowiernego egzegetę Platona — henologa, pominięte zostały umyślnie dialogi sokratejskie, a wykorzystane w nadmiarze głównie *Parmenides* i *Timajos*. Spośród neoplatoników jedni na sposób mistyczny pitagoryzowali platonizm (Nikomachos, Jamblich), inni zaś swoiście platonizowali pitagoreizm (Porfiriusz). Przeważające podejście neoplatońskie wyrażają anonimowe *Prolegomena do filozofii Platona* (12, 2-3) z VI wieku po Chr., że filozof ten „dogmatykiem jest, a nie sceptykiem" (δογματικός ἐστιν καὶ οὐκ ἐφεκτικός).

Najnowszy spór o Platona dotyczy znów tego samego, co najstarszy antyczny: dogmatyk czy sceptyk. W tradycji nowożytnej długo utrzymywał się wizerunek

[16] Szkoda tylko, że w ostatnim nader instruktywnym kompendium o Platonie zabrakło *Teajteta* i owej pejrastyki, którą uważamy za niezwykle istotny komponent późnej dialektyki greckiego filozofa. Zob. M. Erler, *Plato*, München 2006.

[17] G. Bastianini, D.N. Sedley, *Commentarium in Platonis 'Theaetetum'* [w:] *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III, Firenze 1995, s. 227-562.

dogmatyczny i metafizyczny twórcy Akademii, głównie za sprawą tych filozofów, którzy chcieli w nim widzieć swego szacownego prekursora. Dopiero niedawne studia wydobywają prawie zapomnianą, lecz nader interesującą kwestię Platona jako sokratejskiego dialektyka, świadomego słabości i ograniczoności ludzkich λόγοι, stąd inspiratora późniejszego sceptycyzmu[18].

[18] Zob. L. Annas, *Platon le sceptique*, „Revue Métaphysique et de Morale" 2 (1990), s. 267-291 [wersja angielska [w:] *The Socratic Movement*, P. Vander Waerdt (ed.), Ithaca-London 1994, s. 309-340]; M. Bonazzi, F. Trabattoni, *Platone la tradizione platonica*, Milano 2003; D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004; M. Bonazzi, *Academici e platonici. Il dibattito sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003; A.M. Ioppolo, *Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, „Elenchos" 25 (2004), s. 413-446.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI
Uniwersytet im. Kardynała
Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Egzystencjalny wymiar filozoficznej mądrości według Platońskiego *Teajteta.* Moralne i duchowe aspekty maieutyki Sokratejskiej

Pytanie o to, co czyni kogoś filozofem, jest frapujące przynajmniej tak, jak pytania stawiane przez samego filozofa. Wstępnie, ale chyba całkiem zasadnie można przyjąć, że jest tym czymś specyficzne dla filozofa doświadczanie (to jest odbieranie i przeżywanie) rzeczywistości. Warunkiem zaistnienia tego typu doświadczania (przeżywania) rzeczywistości (i siebie samego) jest stosowna po temu wrażliwość, którą można by nazwać wrażliwością filozoficzną. Na pytanie, czym jest owa filozoficzna wrażliwość, nie jest łatwo odpowiedzieć jednoznacznie (podobnie jak na pytanie, czym jest owo filozoficzne doświadczanie rzeczywistości). Zdaje się, że i dla samego filozofa jest to zagadka, zagadka niemal taka sama jak ta, którą rozwiązać usiłuje w swoim filozofowaniu. W każdym razie jedno jest pewne — nie chodzi tu wyłącznie o czysto intelektualną czy, szerzej, poznawczą sprawność filozofa, choć ta bez wątpienia stanowi ważny element właściwej mu wrażliwości. Jest tu jeszcze coś, co można uznać za właściwą filozofowi wrażliwość moralną oraz duchową.

Można powiedzieć, że charakterystyczne dla filozofa doświadczenie, czy raczej doświadczanie (bo jest to raczej proces, aniżeli jednorazowy akt, choć i taki bywa udziałem filozofa, przynajmniej w szczególnych przypadkach) rzeczywistości, które można by nazwać filozoficznym, wraz z właściwą mu wrażliwością (wrażliwością intelektualną, moralną oraz duchową), jest źródłem całej jego filozofii, a jeśli nie całej, to przynajmniej tego, co w niej jest istotne. I to ono właśnie decyduje o tym, w jaki sposób i w jakich kategoriach odczytuje oraz pojmuje on rzeczywistość,

i w jaki sposób — dodajmy (a nie jest to nieważne) — formuje siebie i swoje życie. Autentyzm filozofii (tego czy innego filozofa) bierze się z autentyzmu filozoficznego doświadczenia. Rozszyfrowanie tego doświadczenia i właściwej mu wrażliwości filozoficznej jest chyba najtrudniejszym zadaniem historyka filozofii, ale też i najbardziej pasjonującym, bo dotykającym, jeśli tak można powiedzieć, żywej tkanki samej filozofii. Potęgują się te trudności, ale i wspomniana pasja również, gdy rzecz dotyczy filozofii samego Platona, która zdaje się przenikać największe tajemnice rzeczywistości (i takież same tajemnice ludzkiej egzystencji), sięgając poza to, co widzialne, a nawet poza to, co w ogóle jest poznawalne. Zatem: jakie jest to doświadczenie filozoficzne i jaka jest ta wrażliwość filozoficzna, które zaowocowały filozofią Platona?

Mądrość filozoficzna

Filozof grecki (każdy filozof, niezależnie od szkoły, którą reprezentuje), gdyby zapytać go, czym jest filozofia przezeń uprawiana, odpowiedziałby niemal zawsze, że jest to nic innego, jak tylko miłość mądrości. I tak właśnie definiuje się filozofia w Grecji i to już u swoich najdawniejszych początków[1]. Problemem pozostaje tylko, czym jest owa mądrość i jak się do niej dochodzi? Wiemy, że nie chodzi tu tylko o to, co w czasach nam współczesnych zwykle rozumie się pod tym pojęciem, a więc o coś, co jest natury niemal wyłącznie poznawczej, w sensie, najogólniej mówiąc, jakiejś intelektualnej sprawności uzdalniającej do poznania i rozumienia tak czy inaczej pojmowanej rzeczywistości, lecz — o coś więcej. Z całą pewnością (co do tego nie ma wątpliwości) mieści się w tej filozoficznej mądrości jakieś, takie czy inne, rozumienie tajemnicy świata i zarazem tajemnicy człowieka (w tym tego, co się nazywa sensem ludzkiej egzystencji), jednak (i to jest równie pewne) jej nie wyczerpuje. Nie da się jej (tzn. mądrości filozoficznej) sprowadzić do jakiejś sprawności poznawczej czy intelektualnej i związanych z nią funkcji poznania i rozumienia wspomnianych tajemnic, choć bez wątpienia jest to rzeczywiście bardzo ważny element, element — jak mówią — konstytutywny greckiego pojęcia filozoficznej mądrości. Zawiera się w niej jednak coś jeszcze; coś, bez czego filozofia byłaby tylko czystą teorią (czy raczej ideologią), a przecież żadnej filozofii greckiej nie można zredukować do takiej czy innej teorii (czy ideologii). Byli tego świadomi sami Grecy, twórcy tak rozumianej filozofii. To ‘coś jeszcze’ właśnie, co zawiera się w filozoficznej mądrości Greków (i również stanowi jeden z jej elementów konstytutywnych), wyrazili za pomocą legendy o rybakach i trójnogu. Opowiada ta legenda o tym, jak to rybacy (attyccy bądź jońscy, w zależności od wersji tej legendy) wyłowili trójnóg z napisem ‘dla mędrca’ i zgodnie z boskim poleceniem — trójnóg w Grecji był dość typowym naczyniem wotywnym składanym bogom, dlatego czymś naturalnym było, że ów osobliwy połów potraktowano jako znak od Boga — próbowali znaleźć owego mędrca. W jednej z kilku wersji tej anegdoty trójnóg ofiarowano Biasowi z Prieny, i nie byłoby w tym nic dziwnego — Bias wszak był

[1] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* I 12, tłum. zbiorowe, Warszawa 1968 (rozdziały 1-21 księgi I tłum. I. Krońska, natomiast rozdziały 22-122 tłum. W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa; dalej jako DL).

faktycznie sławnym mędrcem[2] — gdyby nie to, za co został on tak uhonorowany, to znaczy uznany za mędrca. Otóż został on wyróżniony tytułem mędrca nie tyle za swoje dokonania intelektualne (choć one z pewnością miały tu swoje znaczenie), ile za to, że okazał szlachetność wobec pewnych ubogich dziewcząt z Messyny, które wykupił z niewoli, wychował jak własne córki, a potem, uposażywszy je uprzednio skromnym posagiem, odesłał do rodziców[3]. W ten oto sposób, jeśli tak można powiedzieć, 'mądrość' nabrała, obok intelektualnego, również znaczenia etycznego. Odtąd szlachetność moralna będzie nieodzownym składnikiem filozoficznej mądrości, przynajmniej w Grecji. Odtąd też Grecy zaczną wymagać od swoich filozofów nie tylko znajomości i rozumienia tajemnic rzeczywistości, i związanej z tym jakiejś szlachetności umysłu, lecz również (a czasem przede wszystkim) szlachetności serca, bez której nikogo nie będą zaliczać do grona filozofów, a co najwyżej do uczonych, intelektualistów i sofistów.

Filozof w Grecji musiał zatem być nie tylko człowiekiem wielkiego rozumu, lecz także człowiekiem wielkiego serca; człowiekiem, który w jakiś sposób bada i usiłuje pojąć tajemnicę rzeczywistości, w tym również tajemnicę i najgłębszy sens ludzkiej egzystencji (i to na wszystkich jej poziomach, zarówno tym widzialnym, przyrodzonym, jak i tym niewidzialnym, nadprzyrodzonym), ale zarazem zgłębia i formuje samego siebie w sensie moralnym i duchowym, już niejako ze swej natury kierując się ku wspomnianej szlachetności serca i ku Pięknu, z którym ta szlachetność (serca) jest organicznie związana. Dopiero bowiem szlachetność serca, a więc szlachetność moralna i — dodajmy — szlachetność duchowa, które żywią się owym moralnym i duchowym Pięknem (choć tajemnym, to przecież jakoś odczuwanym — gdzieś w najtajniejszych zakamarkach ludzkiego jestestwa) i zarazem Dobrem (równie tajemnym, jak wspomniane Piękno, i równie mocno odczuwanym — w tych samych zakamarkach naszego jestestwa), wraz z tamtą szlachetnością, tzn. szlachetnością umysłu, tworzą to, co Grek rozumiał pod pojęciem filozoficznej mądrości[4]. Mądrość zatem — to nie tylko stan intelektualny, lecz również moralny oraz duchowy.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: dlaczego w tej filozoficznej mądrości wrażliwość i sprawność intelektualna musi łączyć się z wrażliwością moralną i duchową? Co ma wspólnego ze sobą myślenie i serce, sprawność intelektualna filozofa z jego czułością moralną czy duchową? Odpowiedź na to pytanie daje sam Platon, i to wielokrotnie. Między innymi w *VII Liście* powiada: „O ile zaś ktoś marnie został wyposażony przez naturę, jak to wskazuje przyrodzona postawa duchowa większości ludzi, zarówno w sprawie przyswajania nauk, jak i w zakresie tego, co nazywamy obyczajami, gdy przy tym jeszcze i one uległy zepsuciu, takim ludziom nawet Lynkeus nie zdołałby oczu otworzyć na światło. Jednym słowem: tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury. Tak więc ani ci, którzy z tym, co sprawiedliwe

[2] Por. *ibid.*, I 82-88. Także: Plutarch, *Uczta siedmiu mędrców* 6 [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, (tłum.) Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.

[3] DL I 82; por. *ibid.*, I 28.

[4] Por. Platon, *Państwo* 490a–d; 500d.

i w ogóle piękne w każdej dziedzinie, nie są jakby zrośnięci z natury i spokrewnieni, choćby i byli nawet zdolni jedni do jednych, a drudzy do drugich umiejętności i dobrą równocześnie w tych rzeczach obdarzeni pamięcią, ani również ci, którym, jakkolwiek jest w nich to pokrewieństwo, nie dostaje zdolności i pamięci — ani jedni ani drudzy nie posiądą nigdy aż do granic danych możliwości prawdziwej wiedzy dobrego i złego"[5].

Chodzi zatem o jakieś szczególne pokrewieństwo pomiędzy tym, co jest przedmiotem badań filozoficznych, i samym filozofem, czy jego duszą. Rozświetlić najgłębszą tajemnicę rzeczywistości (w tych jej aspektach, jakie interesują filozofa), czyli poznać jej Prawdę, zdolni są tylko ci, którzy już są z tą Prawdą jakby zrośnięci i spokrewnieni. Owa Prawda, która jest przedmiotem dążeń, a nawet tęsknot filozofa, jest czymś dlań niezmiernie nieuchwytnym, czymś niemal mitycznym, ale zarazem czymś jak najbardziej realnym, co w jakiś sposób go porusza i przyciąga, a ściślej porusza i przyciąga to w nim, co jemu samemu wydaje się najlepsze, a zarazem jakoś bliskie samej Prawdzie. Filozof (filozofujący w konwencji platońskiej) oczywiście nie wie, czym jest Prawda, jednak w jakiś sposób przeczuwa, że nie jest to zjawisko natury wyłącznie intelektualnej czy racjonalnej, ale znacznie głębsze. Prawda bowiem porusza nie tylko intelekt filozofa, lecz również jego wrażliwość moralną i duchową, wzbudzając w nim tajemne i dziwne pragnienie jakiegoś moralnego i duchowego Piękna; Piękna równie tajemnego jak samo to pragnienie (i zdaje się, że to właśnie z tego dziwnego pragnienia bierze się owa słynna atopia, czyli dziwactwo, filozofów). Dlatego nie można tejże Prawdy sprowadzać wyłącznie do poziomu intelektualnego czy poznawczego, bo wówczas traci się jej wymiar moralny i duchowy, a więc to, co jest w niej nie mniej ważne (a kto wie, czy nie ważniejsze) aniżeli to, czego uchwycenie zależy od sprawności poznawczej i intelektualnej filozofa. Słowem: Prawda ma sens nie tylko racjonalny, lecz również moralny i duchowy. Należy do porządku nie tylko poznawczego, lecz również moralnego i duchowego. Dlatego nie da się jej osiągnąć tylko intelektem, nawet najsprawniejszym. Trzeba do niej zmierzać całym sobą, całą duszą, angażując nie tylko rozum, lecz również swoją wrażliwość moralną i duchową — wrażliwość na, jeszcze wprawdzie niezrozumiane, ale już przecież w jakiś sposób pożądane, Piękno i Dobro.

Prawdę poznać może tylko ten, który już w jakiś sposób z nią obcuje na poziomie moralnym i duchowym, i to zanim jeszcze ją sobie uświadomi (mniej lub bardziej racjonalnie). Filozof, jako prawdziwy miłośnik Prawdy, obcuje z nią, a przynajmniej jakoś ją odczuwa, i to zanim jeszcze zdąży cokolwiek na jej temat wyrozumować. Owo dość tajemne, co tu kryć, odczuwanie tej Prawdy (i zarazem Piękna i Dobra) owocuje w duszy filozofa dwojako: raz jako swego rodzaju wezwanie do głębszego poznania tejże Prawdy (i to jest właśnie owa filozoficzna miłość — miłość do Prawdy; miłość, która jest motorem napędowym całego filozofowania); drugi raz jako potrzeba szlachetności moralnej i duchowej, to jest potrzeba nasycenia się moralnym i duchowym Pięknem. Za tym podwójnym wezwaniem kryje się, jeszcze wprawdzie nie dowiedzione racjonalnie, ale już w jakiś sposób przeczuwane, pokrewieństwo Piękna moralnego i duchowego oraz Prawdy intelektualnej czy może

[5] Platon, *Listy* 343e–344e, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987. Zob. Platon, *Państwo* 485b–486d; 490a–d; por. Platon, *Fedon* 79d.

nawet ich tożsamość. To pokrewieństwo Prawdy i Piękna sprawia, że filozof, wspinając się na coraz wyższy poziom moralnej i duchowej szlachetności, stale pociągany przez wspomniane Piękno (moralne i duchowe), przybliża się zarazem coraz bardziej do pożądanej przez siebie Prawdy (w jej wymiarze intelektualnym)[6]. I to jest chyba największą tajemnicą samej filozofii i filozofowania w ogóle: Piękno (i Dobro) moralne i duchowe, czy raczej dążenie do tegoż Piękna (i Dobra), zbliża filozofa do Prawdy. Tę tajemnicę znali greccy filozofowie, przynajmniej niektórzy z nich, na przykład Sokrates.

Nietrudno zauważyć, że filozofia (starożytna) uprawiana w takiej konwencji nabiera (nietypowych dla filozofów epok późniejszych) znamion misteryjnych. Można wręcz powiedzieć, że filozoficzne badanie tajemnicy rzeczywistości przekształca się na swym najwyższym poziomie w swego rodzaju wtajemniczenie — wtajemniczenie w najgłębszą i najtajniejszą Prawdę (i zarazem Piękno i Dobro), i to wtajemniczenie egzystencjalne (a więc głęboko przeżywane), a nie tylko intelektualne (poznawcze), a w każdym razie bardziej egzystencjalne aniżeli intelektualne. W tym doświadczeniu filozof nie tylko poznaje i zgłębia Prawdę intelektualnie, lecz wręcz ją przenika duchowo, całą głębią swego człowieczeństwa, uruchamiając najtajniejsze dyspozycje swojej natury, które dla innych są prawie niewyczuwalne i nieczytelne. W tym samym procesie — dodajmy jeszcze — pogłębia i formuje samego siebie i swoje człowieczeństwo, na poziomie moralnym i duchowym (pogłębiając tym samym — dodajmy jeszcze — ogólny potencjał moralny i duchowy świata)[7].

Wracając do anegdoty o trójnogu, wypada dodać, że nie kończy się ona na uczczeniu Biasowej szlachetności etycznej (i oczywiście jego rozumności, o której też nie należy zapominać — rozumność, gwarantowana przez stosowne jej talenty, jest równie niezbywalnym elementem filozoficznej mądrości, co szlachetność moralna[8]). Otóż Bias (w innych wersjach tej anegdoty: Solon lub Tales[9]) powierzył darowane mu naczynie wotywne Apollonowi w Delfach, uznając, że prawdziwie mądrym jest tylko Bóg[10]. To jeszcze bardziej pogłębia nadzwyczajność mądrości (także tej filozoficznej). W ten sposób bowiem mądrość ujawnia swój boski potencjał, a w każdym razie swoje boskie korzenie. Z przyrodzenia bowiem mądrość przysługuje jedynie Bogu, a z ludzi tylko tym, którym On jej udzieli czy do niej dopuści. Grecy byli tego świadomi z dawien dawna. Wiedzieli, że mądrość, którą odznaczają się tzw. mędrcy (zwłaszcza ci, których wymieniają katalogi siedmiu mędrców), jest darem Boga. Mądrość nie była zresztą czymś wyjątkowym pod tym względem. Takim samym darem jest dla Greków talent poetycki, którym ob-

[6] Por. Platon, *Uczta* 210e–211b; *Fajdros* 248a–b; *Państwo* 500b–d.

[7] Por. Platon, *Państwo* 500b–d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „[...] człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzyć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha? [...] Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi". Por. Platon, *Państwo* 540a–b.

[8] Zob. Platon, *Listy* 343e–344b.

[9] DL I 28.

[10] *Ibid.*, I 82.

darzeni są poeci. Również miłość (także ta filozoficzna — miłość do mądrości) jest darem Boga (bożym szaleństwem). Grecy wiedzieli, że wszystko, co naprawdę cenne (mądrość, miłość, męstwo), jest owocem takiego czy innego natchnienia bogów (a więc czymś poniekąd nadprzyrodzonym)[11]. Największym mędrcem w Grecji był oczywiście Homer, ale mitycznym archetypem greckiego mędrca w ogóle jest Edyp z mitu tebańskiego; ten, który rozwiązał zagadkę Sfinksa, kobiety-lwicy zesłanej przez Apollona na Teby, a więc zagadkę zadaną poniekąd przez samego Boga. Do rozwiązania takiej jak ta zagadki potrzebna była nadzwyczajna mądrość i jeśli Edyp ją posiadał (a posiadał, bo przecież rozwiązał zagadkę), to tylko dlatego, że otrzymał ją od Boga. Tylko tak bowiem można było zdobyć (boską) mądrość, tzn. można ją było otrzymać jako dar Boga. Zarazem rozwiązanie zagadki było znakiem posiadania boskiej mądrości, potrzebnej do jej rozwiązania. I biada temu, kto by targnął się na zagadkę, a nie otrzymał od Boga tejże mądrości. Spotykało go to, co przytrafiło się wielu śmiałkom z mitu tebańskiego, którzy się na to ważyli — śmierć.

Zagadka rozwiązana przez Edypa jest archetypem wszelkiej boskiej zagadki, także tej, o której rozszyfrowanie chodzi filozofom, czyli zagadki — tajemnicy rzeczywistości. Jeśli filozof zdolny jest ją w jakiś sposób rozświetlić, to tylko mocą boskiej mądrości, którą Bias z Prieny przypisał Apollonowi. Ona (tzn. boska mądrość) stanowi potencjał, dzięki któremu mogą oni pojąć tajemnicę rzeczywistości i tajemnicę ludzkiej egzystencji. Bez tej mądrości nie da się zgłębić tych tajemnic. I biada temu, kto, nie posiadając tego daru, targnie się na tę tajemnicę. Zginie nie rozwiązawszy dręczącej go tajemnicy, jak ginęli poprzednicy Edypa[12].

Nietrudno się domyśleć, że tej boskiej mądrości nie dostępują wszyscy, lecz jedynie ci, którzy, wzniósłszy się na stosowny poziom intelektualny i duchowy, zdolni są ją zabsorbować. Nie można jej osiągnąć ot tak sobie, jak zdobywa się jakąś sprawność zawodową czy jakąś inną. Otrzymuje się ją inaczej, najprawdopodobniej za jakimś dotknięciem czy natchnieniem Boga (tak jak talent poetycki czy jakikolwiek inny). Mądrość filozoficzna jest takim samym szaleństwem jak talent i natchnienie poetyckie. Jest, można rzec, jakby tchnieniem nadprzyrodzoności, które wprowadza w życie filozofa perspektywę nadprzyrodzoną, dzięki której widzi on wszystkie sprawy w innych wymiarach aniżeli pozostali ludzie[13]. Z tych samych racji (tzn.

---

[11] Por. Platon, *Fajdros* 244a–244e; 265b.

[12] Por. Platon, *Państwo* 491a: „Dusze tego rodzaju, wziąwszy się do zajęcia, do którego nie dorosły i ono ich siły przerasta, chybiają na wszystkich punktach [...]". Por. Platon, *Państwo* 492a; *Fedon* 69c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „[...] kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie".

[13] Platon, *Fajdros* 249c–250a, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „Toteż słusznie jedynie tylko dusza filozofa ma skrzydła. Bo jej pamięć zawsze wedle sił do tego się zwraca, co nawet bogu boskości użycza. Człowiek, który w takich przypomnieniach żyje jak należy i doskonałych zawsze święceń dostępuje, tylko on jeden istotnie doskonałym się staje. A że o ludzkich sprawach zapomina, a z tym, co boskie, obcuje, gani go wielu jako narwańca, ale bóg w nim mieszka, o tym nie wiedzą ci, których jest wielu. Wszystko to, cośmy dotąd mówili, tyczy się czwartego rodzaju szaleństwa, którym człowiek dotknięty, jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą i oto skrzydła mu odrastają; on je rozpinać usiłuje i chciałby wzlecieć a nie może; tedy, jak ptak, w górę tylko patrzy, a że nie dba o to, co na dole, przeto go ludzie biorą za wariata. Ze wszystkich szaleństw takie obłąkanie najlepsze i z najlepszych źródeł spływa na człowieka wprost

z racji swego nadprzyrodzonego niejako pochodzenia i takiegoż ukierunkowania) pełna mądrość — wiemy skądinąd — dostępna jest dopiero po śmierci[14]. Wtedy bowiem uaktywniają się w całej swojej pełni nadzwyczajne zdolności duszy, dotąd jakby uśpione, a każdym razie przytłumione przez cielesność[15]. I to jest tajemnicą tego, że filozof w swym filozofowaniu ciąży, jak powiada Platon, ku śmierci i do niej się przygotowuje[16]. Problem w tym, że dzieje się tak tylko wtedy, gdy jeszcze w powłoce zmysłowej osiągnie on stosowny po temu poziom moralny i duchowy, nie mówiąc już o poziomie intelektualnym. Dlatego filozof jeszcze w 'cielesnej powłoce' dokłada wysiłku, by osiągnąć ów poziom[17].

Uznanie boskiego, nadprzyrodzonego niejako wymiaru filozoficznej mądrości, usprawiedliwia i uzasadnia potrzebę nadzwyczajnych, bo duchowych (wręcz mistycznych) relacji z rzeczywistością tego, co stanowi przedmiot dążeń filozofa, a więc Prawdy, Piękna i Dobra.

Podsumowując: mądrość jest formą wtajemniczenia, a filozof wtajemniczanym, który — jak mówił Platon — „doskonałych zawsze święceń dostępuje, [...] otwierających tajemne bramy szczęścia najwyższego [...]"[18].

albo się go człowiek skądś nabawia i kocha piękno, a ludzie mówią, że jest kochliwy". Zob. także: Platon, *Państwo* 500b–d; *Fedon* 114d–e; 82b–c.

[14] Por. Platon, *Fedon* 66d–e: „[...] jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciał wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy, wedle tego toku myśli, a życia nie. Bo jeśli niepodobna będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy posiąść nie można, albo dopiero po śmierci. Wtedy dusza będzie sama w sobie oddzielona od ciała, a przedtem nie".

[15] Por. Platon, *Fedon* 65b.

[16] Por. *ibid.*, 64a, 64b; 65a; 67e. Chodzi tu o słynne μελέτη θανάτου.

[17] Por. *ibid.*, 69c: „Prawda zaś to oczyszczenie pewne od wszystkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum to też bodaj że nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie. I bodaj że ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali, to nie byli ludzie byle jacy, ale oni, istotnie, dawno już odgadli, że kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się uświęci, zanim tam przybędzie, ten między bogami zamieszka". Por. *ibid.* 81a–82c. Zob. też wyżej przyp. 5.

[18] Platon, *Fajdros* 249c, 250c. Obraz, jaki maluje Platon w Fajdrosie, jest alegorią duchowych wtajemniczeń w tajemną sferę rzeczywistości: „A piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Zeusem, a inni za innymi bogami; kiedyśmy święceń dostępowali, otwierających tajemne bramy szczęścia najwyższego, kiedyśmy w obchodzie owym udział brali nieskalani i nie znali jeszcze zła, jakie na nas później przyszło, i owo niepokalane, proste, niezmienne i błogosławione tajemnice oglądali z bliska w blasku przeczystym, czyści sami i nie pogrzebani jeszcze w tym, co dziś ciałem nazywamy, a nosimy to na sobie jak ostrygi w skorupach zamknięte". Platon często posługuje się językiem misteriów, używając w odniesieniu do prawdy i samej filozofii takich słów, jak oczyszczenia, wtajemniczenia, święcenia, umieranie czy zaprawianie się w umieraniu itp. Można nawet powiedzieć, że wprowadza swoją filozofię (filozofowanie) w dziedzinę, w której funkcjonują misteria. Ba, nawet korzysta z misteryjnego instrumentarium, jak miłość. Filozofia Platona i w ogóle platońska (średni platonizm i neoplatonizm), przynajmniej w swej duchowej warstwie, staje wyraźnie dziedziczką misteriów greckich (przede wszystkim orfizmu). Szerzej na ten temat zob. K. Pawłowski, *Filozofować po platońsku. O platońskiej metodzie uprawiania filozofii*, „Meander" 9-10 (1993), s. 415-426; także: K. Pawłowski, *Problematyka metafilozoficzna w „Didaskalikos" Albinusa ze Smyrny*, „Kwartalnik Filozoficzny" 27 (1999), s. 5-38; K. Pawłowski, *Tajemnica Sokratesa. Kwestia statusu ontycznego wartości moralnych*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW" 40 (2004), s. 82-102.

Filozofem, który dostąpił takich wtajemniczeń był oczywiście Sokrates. Sokrates zrealizował Platoński ideał osobowy filozofa w całej pełni. Ale nie on jeden. W *Teajtecie* Platona pojawia się jeszcze jedna postać, która również zdaje spełniać wymogi stawiane przez Platona filozofom, czy raczej — adeptom filozofii. Jest nią młody Teajtet.

Teajtet jako wzorzec osobowy filozofa

Teajtet, tytułowy bohater dialogu Platona, zatytułowanego właśnie *Teajtet*, jest postacią nadzwyczajną, a nawet osobliwą, podobnie jak sam Sokrates, i równie jak on atopiczną. W tej jego nadzwyczajności kryją się cechy osobowe, które zapowiadają go jako filozofa, i dlatego Platon już na początku swego dialogu o nich mówi (z całą pewnością nie dlatego, by tylko jakoś zagaić główny temat dialogu). Warto się zatem choćby na chwilę zatrzymać przy owych cechach osobowych. Na początku jeden z rozmówców, a mianowicie matematyk Euklides, sławi szlachetność Teajteta. Teajtet — według jego słów — jest piękny i dobry. Jakby dla ilustracji tej szlachetność Teajteta, wychwala go (a ściślej, opowiada, jak bardzo jest on wychwalany) za męstwo bitewne. Najciekawsze w tym miejscu jest to, że jego rozmówca, Terpsion, bynajmniej się temu nie dziwi. Powiada nawet, że dziwiłby się, gdyby było inaczej, tzn. gdyby Teajtet nie był mężny: „ΕΥ. Καλόν τε καὶ ἀγαθόν, ὦ Τερψίων, ἐπεί τοι καὶ νῦν ἤκουόν τινων μάλα ἐγκωμιαζόντων αὐτὸν περὶ τὴν μάχην. ΤΕΡ. Καὶ οὐδέν γ᾽ ἄτοπον, ἀλλὰ πολὺ θαυμαστότερον εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν. ἀτὰρ πῶς οὐκ αὐτοῦ Μεγαροῖ κατέλυεν·[19]. Można się zatem spodziewać, że męstwo jest jednym z niejako naturalnych składników (cnót) szlachetności moralnej. Człowiek szlachetny nie może być tchórzem — to wiemy również skądinąd[20].

O wartości Teajteta najlepiej świadczy to, że zachwycał się nim sam Sokrates, przewidując w nim bardzo wybitną jednostkę. Cechy Teajteta, które czynią go filozofem, wychodzą w rozmowie Sokratesa z geometrą Teodorem i Teajtetem, którą na prośbę Euklidesa odczytuje Terpsion. Zaraz na początku relacjonowanej rozmowy Teodor, zapytany przez Sokratesa, czy wśród jego uczniów jest ktoś wyróżniający się i o kim warto mówić, opowiedział mu właśnie o Teajtecie, który podówczas był jego uczniem. Od razu na początku mówi, że Teajtet nie jest urodziwy. Uroda, jak wiadomo, jako jeden z elementów klasycznego ideału *kalokagathii*, była ceniona u Greków, a co więcej, zdawała się obiecywać urodę innego typu, np. moralną (choć przykład Alkibiadesa z *Uczty* Platona pokazuje, jak złudne było to oczekiwanie), i być może przynajmniej częściowo właśnie dlatego Teodor od tego zaczął swoją charakterystykę Teajteta, chociaż jego głównym zamierzeniem było najprawdopodobniej uzyskanie efektu przeciwstawienia złudnego piękna zewnętrznego pięknu prawdziwemu, tzn. wewnętrznemu. Sokrates oczywiście wie, że piękno fizyczne bywa złudne, i nie takiego piękna oczekuje. Teajtet więc nie jest piękny, jest

[19] Platon, *Theaetetus*, 142b–c. Tekst za: *Platonis opera*, J. Brunet (ed.), vol. I, Oxford 1900 (1967). Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „Piękny, dzielny człowiek. Toć i teraz słyszałem, jak bardzo chwalili go w bitwie. Nic dziwnego. Byłoby znacznie dziwniejsze, gdyby taki nie był".

[20] Platon, *Państwo* 486b: „Więc tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego".

wręcz brzydki, podobny w swej fizycznej brzydocie do Sokratesa. Rozmówca Sokratesa mówi to bez ogródek, wiedząc, że go tym nie dotknie. I rzeczywiście Sokrates nie poczuł się dotknięty, bo Teajtet okazał się kimś nadzwyczajnym. Wprawdzie nie spełnia, nieistotnego dla Sokratesa, greckiego kanonu urody fizycznej, zewnętrznej, ale za to spełnia inne kanony, a mianowicie kanony urody wewnętrznej, a te są dla niego czymś najistotniejszym. Warto się przyjrzeć, czym młody Teajtet zachwycił Teodora i samego Sokratesa. Otóż przede wszystkim okazał się nadzwyczaj uzdolnionym i pojętnym uczniem. Ale to nie wszystko. Zdolnych i pojętnych uczniów Teodor miał wielu, ale przecież nie nimi się szczycił. Teajtet posiadał jeszcze coś, czego tamci nie mieli. Przewyższał ich wszystkich zdolnościami. To prawda. Przede wszystkim jednak przewyższał ich szlachetnością swego charakteru, zwłaszcza łagodnością i odwagą, a jeszcze bardziej swoją obojętnością i niezależnością względem pieniędzy i dóbr materialnych. Dał temu dowód zwłaszcza wtedy, gdy jego opiekunowie zmarnowali pozostawioną mu ojcowiznę. Przymioty charakteru Teajteta — to te same cechy, które Sokrates przypisze niebawem filozofom: „Bo cóż można opowiedzieć o tych biednych typach, które się filozofią zabawiają? Oni tam już od młodych lat nie wiedzą, którędy droga na rynek, ani gdzie sąd stoi, ani gdzie gmach Wielkiej Rady, ani gdzie się jakiekolwiek inne zbiorowe obrady w państwie odbywają. Praw i uchwał ustnych i pisanych nie widują i nie słuchają. Na zabiegi partyjne o urzędy, na polityczne schadzki, uczty i włóczenia się z fletnistkami nawet w snach sobie nie pozwalają. A czy kto w mieście jest zły, czy dobry, jaką kto plamę po przodkach dziedziczy, czy tam po mieczu, czy po kądzieli, o tym taki jeszcze mniej wie niż o liczbie kropel w morzu. On tego wszystkiego nawet nie wie, że nie wie. On się od tego wszystkiego trzyma z daleka. Nie, żeby dbał o dobrą sławę, ale naprawdę tylko ciało jego w mieście tkwi, jak by tu w gościnie bawił, a jego dusza wszystko to ma za drobiazgi i po prostu za nic; gardzi tym i lata sobie którędy bądź, jak Pindar powiada, i to, co pod ziemią ukryte, i to, co na ziemi, mierzy sobie i bada, gwiazdom na niebie prawa wyznacza, natury każdego bytu dochodzi, a nie wdaje się zgoła w to, co najbliższe. [...] Toż ci też, przyjacielu, taki w prywatnym obcowaniu z poszczególnymi ludźmi i w publicznych występach, jak to z początku mówiłem, kiedy mu w sądzie albo gdzieś indziej wypadnie mówić o tym, co tuż pod nogami albo przed nosem, na śmiech się naraża — nie tylko u dziewcząt trackich, ale u jakiego bądź innego tłumu, kiedy w różne studnie i wszelkiego rodzaju kłopoty wpada, bo doświadczenia nie ma; strasznie to brzydko wygląda i najgorsza opinia stąd. Bo kiedy do besztania przyjdzie, wtedy on żadnej obelgi na nikogo rzucić nie potrafi, bo o nikim nic złego nie wie; nie dba o to i nie dowiedział się. Nie wie, więc śmieszny się wydaje. A kiedy znowu o pochwały idzie i z innych każdy się sam wychwala, on wtedy nic nie udaje, ale śmieje się naprawdę i jawnie i zaraz na błazna wygląda. Kiedy jakiegoś tyrana albo króla chwalą, on ma wrażenie, że słyszy pochwały pasterza, na przykład świń albo krów, którego wielbią za to, że dobrze doi; on uważa, że znacznie gorsze bydlę od tamtych zwierząt i chytrzejsze ci ludzie pasą i doją, dzikie i niewychowane, bo rozpróżniaczone nie mniej niż ci pasterze ludu, zepsuci, co na górze siedzą w zamku, otoczonym murami. A kiedy usłyszy o kimś, że ktoś dziesięć tysięcy morgów albo więcej jeszcze kupił, więc nieprawdopodobnie wielki majątek posiada, jemu się wydaje, że o jakimś drobiazgu słyszy — on na

całą ziemię przywykły spoglądać. A kiedy ludzie o pokoleniach swoich przodków hymny pieją i ktoś tam z butną miną siedmiu dziadków bogatych wyliczyć sobie potrafi, on ma wrażenie, że ta pochwała od tępych krótkowidzów pochodzi, którym kultury brak, więc nie mogą wciąż wyliczyć sobie, że dziadków i przodków niezliczone tysiące ma z nas każdy, a pośród bogatych i ubogich, i królów, i niewolników, i barbarzyńców, i Hellenów — nieraz dziesiątkami tysięcy — byle kto sobie znaleźć potrafi. Kiedy się kto chlubi wykazem dwudziestu pięciu przodków i wywodzi się od Heraklesa, syna Amfitriona, jemu się to niewłaściwą skromnością wydaje; był przecież jeszcze przodek 25 od Amfitriona wstecz i był taki, jakim mu być los pozwolił — ten 50 z rzędu, od niego samego licząc. On się śmieje z tych, którzy rachować nie umieją i pozbyć się pychy ze swej leniwej, nierozsądnej duszy. Przy wszystkich takich sposobnościach tłum śmieje się z takiego człowieka, że raz dumnie głowę do góry podnosi — tak wygląda przynajmniej — a drugi raz nie widzi tego, co ma tuż pod nogami, i na każdym kroku popada w kłopoty”[21].

Niebawem Sokrates dopowie jeszcze, że te same cechy, które wyróżniają filozofa spośród innych ludzi, czynią go też prawdziwie wolnym człowiekiem, a właściwie — jedynym prawdziwie wolnym, bo wolnym od cywilizacyjnego przymusu zabiegania o majątek i społeczne, takie czy inne, zaszczyty. Filozof nie dba o dobra materialne, stanowiska, sławę i nie interesuje się sprawami, którymi emocjonują się inni — to wszystko jest dla niego jałowe i puste wobec tego, co jest jego celem, którym jest chociażby zrozumienie szczęścia i nędzy ludzkiej egzystencji[22]. Wolność, o której mówi Sokrates, jest niezbywalną cechą greckiego filozofa. Podkreślali to szczególnie uczniowie Sokratesa, zwłaszcza cynicy, ale wszystkim innym była ona równie droga. Można rzec, iż wewnętrzna wolność od cywilizacyjnych i kulturowych przesądów jest nieodzownym składnikiem uposażenia duchowego filozofa.

Filozof, jak to wynika z wypowiedzi Sokratesa, różni się od pozostałych ludzi. Ma zupełnie inną skalę wartości, a właściwie skalę odwróconą — to, co dla innych jest cenne, w jego oczach nie przedstawia żadnej wartości (i odwrotnie). Ale to właśnie on utrafił, jeśli tak można powiedzieć, w to, co czyni jego życie sensownym i zarazem szczęśliwym[23].

Swój wywód na temat filozofa Sokrates kończy bardzo mocnym akcentem, wprowadzając jeden z koronnych ideałów etycznych Platona, a mianowicie ideał ‘upodobnienia do Boga’[24].

Ideał ‘upodobnienia do Boga’

W dziełach Platona ideał ‘upodobnienia do Boga’ pojawia się wielokrotnie[25]. Dla Sokratesa w *Teajtecie* upodobnić się do Boga to tyle, co stać się sprawiedliwym i świętym, z zachowaniem (jak dodaje Sokrates) rozsądku[26]. Żeby to osiągnąć

[21] Platon, *Teajtet* 173d–175b.
[22] *Ibid.*, 175c.
[23] Por. *ibid.*, 176a.
[24] *Ibid.*, 176a–177a. Wskazany tekst w *Teajtecie* jest jednym z najistotniejszych, w których Platon przekazał swój najważniejszy ideał etyczny.
[25] *Ibid.*, 181, 20. Por. Platon, *Teajtet*, 176a–b; *Państwo* 360c; 613a; 500c; *Prawa* 716a–d; *Fajdros* 246b–e; 253a; *Timajos* 90d.
[26] Platon, *Teajtet* 176b.

trzeba „uciec stąd w górę”, i to jak najszybciej. ‘Ucieczka’ — to właśnie ‘upodobnienie się do Boga’, stosownie do możliwości człowieka[27].

Zatem ‘upodobnić się do Boga’, według tego, co Sokrates mówi w *Teajtecie*, to stać się sprawiedliwym i świętym[28]. Podobnie Sokrates powie w ostatniej księdze *Państwa*: „Bogowie z pewnością nigdy nie zaniechają tego, który będzie usiłował stać się sprawiedliwym człowiekiem i ćwicząc w sobie cnotę, będzie się starał, na ile tylko człowiek to potrafi, upodobnić do boga”[29].

W tej samej formule ideał ‘upodobnienia do Boga’ zostanie scharakteryzowany w *Prawach*: „Bóg, jak uczy pradawna nauka, jest zasadą i celem, i środek wszystkiego, co istnieje, ma w ręku, prostą drogą, a zgodnie z naturą, kolisty obiega tor. A za nim zawsze idzie sprawiedliwość karząca i pomsta na tych, co od prawa bożego odchodzą. Kto chce być szczęśliwy, ten się jej trzyma i ten za nią idzie pokorny i skromny. A jeśli się kto unosi pychą dlatego, że ma pieniądze albo zaszczyty, albo i ciało piękne, a do tego młody i głupi, pali mu się dusza zuchwała i myśli, że ani władzy nad sobą żadnej, ani przewodnictwa nie potrzebuje, a potrafiłby nawet innym przewodzić. Takiego zostawia bóg samemu sobie, a on sobie jeszcze innych takich samych dobiera i bryka i przewraca wszystko do góry nogami. Wielu myśli wtedy, że to ktoś; ale po niedługim czasie taki człowiek zaczyna odbierać zasłużoną karę i przynosi zgubę zupełną sobie samemu i swemu domowi i państwu. Skoro taki jest porządek rzeczy, to co powinien robić i myśleć a czego nie — człowiek rozumny? Jasna rzecz, że powinien o tym pomyśleć każdy, kto chce iść za bogiem w orszaku. A jakież działanie jest bogu miłe i z wolą boską zgodne? Jedno jest i jedno dawne słowo za nim przemawia, że podobnemu miłe jest to, co podobne, jeśli ma miarę w sobie. A co nie ma miary w sobie, to nie jest miłe ani temu, co ją ma, ani temu, co nie. A dla nas bóg jest miarą wszystkich rzeczy — przede wszystkim i to o wiele bardziej niż, jak mówią, człowiek[30]. Więc kto się ma podobać komuś takiemu jak bóg musi według możności stawać się takim i sam”[31]. Motyw ‘podążania za Bogiem’ oraz ‘upodobnienia do Boga’ występują również w *Fajdrosie*, w bardzo malowniczym micie o rydwanach dusz podążających za bogami[32].

Fundamentem Platońskiego ideału ‘upodobnienia do Boga’ jest kontemplacja Boga, we wszystkich jej aspektach, zarówno teoretycznym, jak również moralnym, której owocem jest ład moralny w życiu filozofa. W tym sensie mówi Sokrates w *Państwie*, zwracając się do swego rozmówcy, Adejmanta: „[...] człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane oraz zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia.

---

[27] *Ibid.*, 176a–b.

[28] *Ibid.*, 176b.

[29] Platon, *Państwo* 613a–b; por. 500b–d.

[30] Platon odwołuje się tu do słynnej tezy Protagorasa (DK 80 B 1): „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”, tłum. L. Staff [w:] L. Staff, *Sofiści greccy*, Warszawa 1920. Zob. również: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 229.

[31] Platon, *Prawa* 715e–716c.

[32] Platon, *Fajdros* 248a–c.

Czy myślisz, że to możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przestaje? [...] Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia oraz do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi”[33].

Sokrates, również w *Teajtecie*, daje do zrozumienia, że upodobnianie się do Boga jest dla filozofa czymś niejako naturalnym. Jest efektem naturalnego dla filozofa napięcia wewnętrznego, naturalnego ciążenia ku sprawiedliwości i w ogóle ku moralnemu pięknu. Wszystko, co piękne i szlachetne, ma swoje esencjonalne spełnienie w Bogu. Bóg jest esencją Prawdy, Piękna i Dobra. Piękno, Dobro i Prawda to aspekty Boskiej natury. Dobro i Piękno to, w istocie, tylko duchowy i moralny rewers Prawdy. Przeto szukając Prawdy, filozof dąży tym samym do Piękna i Dobra. Z drugiej strony, ciążąc ku Pięknu i Dobru, zbliża się do Prawdy (z tych samych, co poprzednio, powodów). Piękno, Dobro i Prawda są ze sobą w sposób naturalny

[33] Platon, *Państwo* 500b–d. Ideał ‘upodobnienia do boga’ — to jedna z najważniejszych zasad etyki platońskiej. Chodzi tu, najkrócej rzecz ujmując, o duchowe i moralne uszlachetnienie duszy oraz życia filozofa. Ideał ‘upodobnienia do boga’ odwołuje się do duchowego i moralnego wymiaru człowieka oraz taki wymiar wprowadza do jego egzystencji. Był przyjmowany przez wszystkich platoników. Szczególne miejsce zajmował w średnim platonizmie w I i II wieku po Chr., kiedy urósł do rangi najważniejszej doktryny etycznej platonizmu, która miała zmierzyć się ze stoicką filozofią prawa naturalnego. Najsłynniejszy z platoników I wieku po Chr., Plutarch z Cheronei, przedstawia go w *Odwlekaniu kary przez bogów*: „Rozważcie na początek, że według Platona bóg, dając wszystkim siebie samego jako wzór wszelkiej doskonałości, użycza tym, którzy zdolni są iść za nim, ludzkiej cnoty, będącej poniekąd upodobnieniem do niego [...]. Człowiek bowiem nie może mieć większej korzyści z bóstwa nad tę, że osiągnie doskonałość przez naśladowanie i dążenie do dobra i piękna, które są w nim”. Plutarch, *O odwlekaniu kary przez bogów* 550d–e [w:] Plutarch, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988. Apulejusz z Madaury, jeden z najważniejszych przedstawicieli średniego platonizmu w II wieku po Chr., omawia go w XXIII rozdziale II księgi *O Platonie i jego nauce*, w kontekście ideału mędrca: „Celem mądrości jest to, aby mędrzec wzniósł się do godności boga. Będzie się on starał dorównać bogom w działaniu, naśladując ich swoim życiem. Jednak może to osiągnąć wtedy, gdy okaże się mężem całkowicie sprawiedliwym, bogobojnym i roztropnym. Stąd też winien on nie tylko swoim rozumem rozważać, lecz także swoim postępowaniem dążyć do tego, co podoba się bogom i ludziom. Wszak i najwyższy z bogów nie tylko rozważa w swych myślach wszystkie swoje dzieła, lecz nadto bada je wszystkie, te pierwsze, te środkowe i te ostatnie, a dogłębnie je poznawszy, sprawuje nad nimi rządy na mocy powszechnych i niezmiennych wyroków opatrzności. Za prawdziwie szczęśliwego uchodzi ten, który ma pod dostatkiem dóbr i wie, w jaki sposób powinien pozbyć się wad. Jeden rodzaj szczęśliwości występuje wtedy, gdy nasze uzdolnienia zapewniają nam powodzenie w działaniach. Drugi — gdy nie brakuje nam niczego, co czyni życie doskonałym, a nadto potrafimy zadowolić się kontemplacją. Źródeł obu rodzajów szczęścia szukać należy w cnocie. Ślubne łoże cnoty, w którym mają one zostać poczęte, nie potrzebuje dla ozdoby żadnych środków zewnętrznych uważanych przez nas za dobra. Do życia zaś wystarcza zwykła troska o ciało i wykorzystanie tych rzeczy, które przyjmujemy z zewnątrz, w ten sposób jednak, aby i one dzięki cnocie stawały się coraz szlachetniejsze i by idąc za jej głosem łączyły się one z tym, co prowadzi do prawdziwego szczęścia, bez którego żadnej z tych rzeczy nie należy zaliczać do dóbr. Nie na próżno powiada się, że tylko cnota może uczynić ludzi szczęśliwymi, gdyż bez niej nie można uzyskać szczęścia z pomyślnych zdarzeń. Mędrca zatem nazywamy sługą i naśladowcą boga, i powiadamy, że on podąża za bogiem. To bowiem oznacza greckie ἕπου θεῷ”. Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce* II, XXIII 253 [w:] Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 100-101). W tym samym duchu ideał ‘upodobnienia do Boga’ wykłada Albinus ze Smyrny, inny znany platonik z połowy II wieku po Chr., poświęcając mu cały XXVIII rozdział swojego Διδασκαλικὸς τῶν Πλα΄τωνος δογμάτων. Zob. K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, s.l. 1998, s. 236. W nieco innej postaci ideał ‘upodobnienia do boga’ będzie funkcjonował również w filozofii stoickiej. Zob. DL VII 119.

zespolone w Bogu. Zatem naturalne ciążenie ku Dobru, Pięknu i Prawdzie, ciążenie — dodajmy — miłosne, kieruje filozofa ku Bogu. Efektem tego miłosnego napięcia ku Bogu jest 'upodobnianie się' filozofa do Boga, zgodnie z zasadą, że każdy upodabnia się do tego, co kocha. Przejawem tego miłosnego stanu, w którym znalazł się filozof, jest jego nadzwyczajna sprawiedliwość, a więc szlachetność moralna.

Owo naturalne, miłosne ciążenie filozofa ku Bogu wiąże się z pewną tajemnicą. Otóż człowiek w swych najbardziej wewnętrznych strukturach, skrytych poza tym, co materialne i biologiczne, jest boski (nieśmiertelny). Tylko na zewnątrz wygląda tak, jakby był takim samym stworzeniem, jak inne, podobne doń biologicznie, istoty ziemskie. Tę osobliwą, tajemniczą prawdę o człowieku podaje Platon w micie o stworzeniu człowieka w *Timajosie*, w którym mówi, że człowiek jest dziełem najwyższego Boga[34]. Ściślej mówiąc: dziełem najwyższego Boga jest to w człowieku, co stanowi o jego człowieczeństwie, a zarazem jego boskości (współistotnej boskości Duszy świata), bo Bóg najwyższy może stwarzać tylko podobnych sobie bogów (reszta jest produktem mniejszych bogów). W dalszej części mit opowiada o tym, że stwórca osadza stworzone przez siebie ludzkie dusze na gwiazdach i poucza o naturze świata i prawach przeznaczenia. Przesłanie owego mitu jest dość oczywiste: człowiek w swych pokładach istotnych jest nieśmiertelnym bogiem, a poza tym nosi w sobie, zakodowane gdzieś tam w najbardziej wewnętrznych zakamarkach świadomości, prawo moralne, równie naturalne, jak prawo biologiczne, tyle że nie tak wyraźne i nie spełniające się samoistnie, niemniej równie konieczne, choć wymagające do swego ziszczenia współpracy człowieka. W ten sposób Platon odsłania największą tajemnicę człowieka i tłumaczy owo tajemnicze ciążenie ku pięknu i szlachetności. Skądinąd wiemy, że on sam tego nie wymyślił. Znał to z mitów orfickich[35]. Bez wątpienia jednak u niego ta stara prawda jest rzeczywiście jakby na nowo odkrywana, ale przede wszystkim na nowo przeżywana, tzn. jest wewnętrzną prawdą jego duszy, i tylko jako taka, tzn. jako prawda duszy ludzkiej może być ona przyjęta, czy raczej odkryta przez innych ludzi. Nie można jej przyjąć tak, jak przyswaja się prawdy naukowe (choćby z tego powodu, że nie podlega ona naukowej weryfikacji), można jej tylko doświadczyć swoim wnętrzem, przeżyć w sobie samym (podobnie jak przeżywa się inne prawdy egzystencjalne, jak ta o miłości — któż wie, czym ona jest, jeśli jej nie doświadczył). Innymi słowy mówiąc: jest ona efektem jakiegoś wtajemniczenia, wtajemniczenia egzystencjalnego, przeżywanego poza tym, co racjonalne i kalkulowane. Platon takie duchowe wtajemniczenia nazywał doskonałymi święceniami[36].

Tego typu wtajemniczenia, które nie są niczym innym, jak tylko stanem doskonałej (a w każdym razie podwyższonej) samoświadomości duchowej i moralnej, nie mogą być efektem zabiegów indoktrynacyjnych. Nie da się takich przeżyć włożyć do duszy innego człowieka. Można co najwyżej obudzić w jakiś sposób wewnętrzny proces, w którym ów stan się wyzwala. Tak właśnie widział to Sokrates. Wiedział,

[34] Platon, *Timajos* 41b–44a.

[35] Gdzie indziej Platon jeszcze mocniej wpada w konwencje orfickie przyrównując aktualny, cielesny stan człowieka do śmierci i grobu, a także sytuacji ostrygi zamkniętej w skorupie. Zob. Platon, *Gorgiasz* 493a; *Fajdros* 250c.

[36] Zob. Platon, *Fajdros* 250c. Zob. również Platon, *Gorgiasz* 493a–b; *Fedon* 69c.

że tych najważniejszych prawd (moralnych) nie da się włożyć do duszy człowieka, ale można obudzić wrażliwość (moralną), która pozwoli owe prawdy w jakiś sposób odkryć i pojąć. Taką właśnie rolę przypisywał sobie jako wychowawcy — nie indoktrynować moralnie młodych ludzi, a budzić ich wewnętrzną wrażliwość moralną, która uczyni ich zdolnymi do uchwycenia wartości moralnych i rozumienia, czym jest szlachetność moralna i opierające się na niej dobro każdego człowieka. Na tym polega tzw. maieutyka sokratejska, czyli sztuka akuszerska Sokratesa.

Maieutyka Sokratesa

Sokrates w *Teajtecie* swoje zabiegi wychowawcze przyrównuje do sztuki położniczej, którą uprawiała jego matka, która pomagała młodym kobietom wydawać na świat dzieci. On pomaga młodym mężczyznom rodzić mądrość. I jak ona nie potrafiła sprawić, by kobiety poczęły dziecko w swoim łonie, a jedynie pomagała im urodzić już poczęte, tak też i on nie jest w stanie począć mądrości w duszach młodych ludzi, a jedynie może pomóc im w jej narodzinach — w narodzinach tego skarbu, jak powiadał, który każdy z nich w sobie nosi: „Więc moja sztuka położnicza zresztą tym samym się odznacza co i sztuka tamtych kobiet, a różni się tym, że mężczyznom a nie kobietom rodzić pomaga, i tym, że ich dusz rodzących dogląda a nie ich ciał. A największa wartość w naszej sztuce tkwi ta, że ona na wszelki sposób wybadać potrafi, czy umysł młodzieńca widziadło tylko i fałsz na świat wydaje, czy też myśl zdrową i prawdziwą. Bo ja całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości i o co mnie nie jeden już beształ, że innych pytam, a sam nic nie odpowiadam w żadnej sprawie, bo nic nie mam mądrego do powiedzenia, to słusznie mnie besztają. A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił. Jestem ci ja sam nie bardzo mądry, nigdym nic takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła. Ale z tych, co ze mną obcują, niejeden zrazu wygląda nawet bardzo niemądrze, ale wszyscy w miarę, jak dłużej z sobą jesteśmy, jeżeli tylko bóg pozwala, dziwna rzecz, ile zyskują we własnej i cudzej opinii. I to jasna jest rzecz, że ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie uczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia. A od połogu jest bóg — i połóg to moja robota”[37].

Na czym więc polegała sztuka położnicza Sokratesa? Na pewno nie na indoktrynowaniu młodych ludzi. Sokrates nie indoktrynował młodych ludzi swoim poglądami i przekonaniami. Pomagał jedynie rozwinąć to, co w nich już było. I bardzo to podkreślał. Można by rzec, że Sokrates swoją sztuką akuszerską zmierzał do rozbudzenia naturalnych (a więc właściwych naturze ludzkiej) talentów, ale przede wszystkim naturalnej wrażliwości moralnej, mocą której młodzi ludzi byliby zdolni posiąść w jakiś sposób rozumienie Prawdy, a zwłaszcza zrozumienie wartości moralnych, które — jak to sugeruje zwłaszcza w *Gorgiaszu* — budują krąg, w których rozwija się sens i szczęście ludzkiej egzystencji[38].

[37] Platon, *Teajtet* 150b 6–e 1.

[38] Platon, *Gorgiasz* 506e–509d. Np. Platon, *Gorgiasz* 506e–507c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „Bo jakiś ład wewnętrzny, tkwiący w każdym przedmiocie i właściwy każdemu, czyni go dobrym? Mnie się tak zdaje. Zatem i dusza, która ma w sobie ład swoisty, lepsza jest od nieuporządkowanej? Koniecznie. A przecież ta, co ma w sobie ład, to porządna? No jakżeby nie.

Maieutyka Sokratesa współgra z jego tzw. intelektualizmem etycznym. Według Sokratesa, kto rzeczywiście pojął, jakim złem jest wyrządzanie krzywdy innym ludziom, ten nigdy nie zdobędzie się na takie zło. Będzie bowiem rozumiał, że krzywdząc innych fizycznie czy psychicznie (a więc poniekąd w tym, co jest przemijalne i dość przypadkowe), niszczy siebie moralnie (a więc w tym, co stanowi esencję ludzkiego jestestwa)[39]. Oczywiście nie wystarczy zwykła literalna znajomość tej prawdy. Tę prawdę trzeba pojmować całym sobą, przeżywać ją w swoim wnętrzu. Musi ona wyrastać z głębi (egzystencjalnie przeżywanej) świadomości ludzkiej kondycji moralnej. I kto naprawdę pojmuje tę prostą prawdę moralną (a nie tylko wyuczy się jej literalnie), ten — można rzec — doświadcza najważniejszego wtajemniczenia w swoim życiu, wtajemniczenia w moralny wymiar człowieczeństwa i w moralny sens ludzkiej egzystencji. Obudzenie potrzebnej po temu naturalnej wrażliwości moralnej jest istotnym celem maieutycznej sztuki wychowawczej Sokratesa[40].

A porządna ta, co rozumnie panuje nad sobą? Więc dusza rozumnie panująca nad sobą jest dobra. Ja przynajmniej nie mam przeciw temu nic do powiedzenia. [. . .] Tak że najoczywiściej, Kaliklesie, człowiek rozumnie panujący nad sobą, jakeśmy to przeszli, będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie, a zbrodniarz i ten, co będzie żył źle, będzie nędznikiem. Nędznikiem będzie człowiek usposobiony wprost przeciwnie niż ów rozumnie panujący nad sobą, człowiek rozpasany, któregoś ty pochwalał". Por. Platon, *Gorgiasz*, 470a.

[39] *Ibid.*; por. *ibid.* 483a–b; 474b; 477e; 522e i inne.

[40] To, że Sokrates nikogo nie indoktrynował, można wykazać na tej podstawie, że spod jego skrzydeł wyszli tak różni, w swych poglądach i ideałach życiowych, filozofowie, jak Antystenes, założyciel szkoły cyników gloryfikujących cnotę i trud moralny, oraz Arystyp z Cyreny, założyciel szkoły cyrenaików hołdujących zmysłowemu (potem również duchowemu) hedonizmowi.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

EWA OSEK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

Samopoznanie w *Teajtecie*

Platon dość często nawiązuje do samopoznania (dosłownie: „poznania samego siebie", τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν), prawie zawsze cytując przy tym słynny napis umieszczony na świątyni Apollona w Delfach: „Poznaj samego siebie!" (τὸ Γνῶθι σαυτόν)[1]. Dwa dialogi są tu szczególnie ważne, gdyż szeroko interpretują napis delficki i jednocześnie przedstawiają platońską koncepcję samopoznania. Chodzi o część *Charmidesa* (164d–171c) i *Alkibiadesa I* (129a–133e); dialogu, którego autentyczność była podawana w wątpliwość[2]. W *Charmidesie* samopoznanie zostaje wprowadzone jako jedna z propozycji definicji umiarkowania (σωφροσύνη). Drugą z proponowanych definicji tej cnoty jest „robienie swego" czy „spełnianie swych obowiązków" (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν); formuła stosowana później przez Platona w *Państwie* na określenie sprawiedliwości. Ch.H. Kahn rozważa dwie możliwości interpretacji tego samopoznania/umiarkowania:

(1) świadomość ludzkiej kondycji wraz z jej ograniczeniami, swego miejsca w świecie i tego, że się nie jest bogiem;

(2) świadomość własnej niewiedzy czy braku mądrości[3].

Ta druga tendencja jest bardzo wyraźna w podtekście *Obrony*, choć ani razu nie pada tam termin ‘samopoznanie' ani nie ma tam bezpośredniego odniesienia do

[1] Platon, *Fajdros* 229e–230a; *Protagoras* 342e–343b; *Timajos* 72a.

[2] Kwestia autentyczności dialogu pozostaje wciąż otwarta. Autentyczność *Alkibiadesa I*, co do której nie było żadnych wątpliwości w starożytności, zakwestionował Schleiermacher i od tamtej pory dialog ten był zaliczany do nieautentycznych. Jednak autorzy najnowszych wydań i komentarzy do tego dialogu opowiadają się za jego autentycznością. Zob. M.-L. Desclos, *Platon: Alcibiade*, Paris 1996; C. Marboeuf, J.-F. Pradeau, *Platon: Alcibiade*, Paris 1999; N. Denyer, *Plato: Alcibiades*, Cambridge 2001.

[3] C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 191. Omówienie samopoznania w *Charmidesie* na s. 188-203.

napisu delfickiego (mimo że Sokrates powołuje się na wyrocznię delficką). Sokrates wypowiada jedynie swój wniosek (por. 20d), że ludzka mądrość to nic innego jak świadomość niewiedzy (wiedza o tym, że się nic nie wie). Dość często mówi natomiast o „badaniu samego siebie i innych" (28e; 38a), równoznacznym dla niego z uprawianiem filozofii. Owo „badanie samego siebie" może być uznane za odpowiednik „poznania samego siebie". Odmienna tendencja w interpretacji napisu delfickiego daje się zauważyć w *Alkibiadesie I*, gdzie opisana została metoda lustra: aby poznać samego siebie, to jest swoją duszę, trzeba się wpatrywać w to miejsce duszy, gdzie rodzi się mądrość, cnota i tym podobne zalety, i którego funkcją jest poznanie i zrozumienie (τὸ εἰδέναι καὶ φρονεῖν), będące czymś boskim i podobnym do boga. Kto kontempluje boga i doskonałość ludzkiej duszy (w dialogu traktowane łącznie), widzi w nich jak w zwierciadle także samego siebie (133b–c).

Jeżeli zaś chodzi o dialog, który nas tutaj interesuje, o *Teajteta*, nie znajdziemy w nim żadnego bezpośredniego odniesienia do napisu delfickiego ani sformułowania „poznanie samego siebie", jednak spotyka się tu bardzo wiele rozproszonych napomknień na temat „badania siebie", „znajdowania w sobie", „uchwycenia w sobie" i mnóstwo innych tego typu określeń odnoszących się do samopoznania, których wspólną cechą jest to, że występuje w nich wszystkich zaimek zwrotny. Grecki zaimek zwrotny przybiera różne formy zależnie od osoby, liczby i przypadku (w przeciwieństwie do ujednoliconego polskiego się/siebie, które stosuje się do wszystkich rodzajów i liczb), dlatego w tekście artykułu greckie zaimki zwrotne zostaną dla ułatwienia zaznaczone tłustym drukiem. „Badanie siebie" z użyciem zaimka zwrotnego to inaczej „badanie własnej duszy", dusza jest więc jednocześnie podmiotem i przedmiotem takiego badania. Dość kłopotliwe jest tłumaczenie takich fraz, gdyż współczesne języki stosują zazwyczaj w takich wypadkach termin 'jaźń' (ang. *self*), którego nie powinno się używać w przekładach cytatów z Platona ze względu na anachronizm. Czasem, w szczególnie istotnych miejscach, zaimek zwrotny jest dodatkowo wzmocniony przez zastosowanie zaimka wskazującego αὐτός, jak na przykład w wyrażeniu odnoszącym się do duszy: „sama przez się" (αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν i αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς). Często padają też pytania na temat, co zawiera albo kryje w sobie dusza. Te miejsca też zostaną wzięte pod uwagę, zwłaszcza wtedy, jeżeli towarzyszyć im będzie zaimek zwrotny. Postaram się wykazać, że motyw samopoznania, tak przemyślnie ukryty w tekście greckim, jest bardzo ważny dla treści całego dialogu, w którym uczestnicy dyskusji pod wodzą Sokratesa poszukują definicji wiedzy, czyli czegoś, co człowiek kryje „wewnątrz siebie", „w sobie samym", czy „we własnej duszy". Problem rozpatrywany w dialogu implikuje samopoznanie, lecz Platon nie mówi o tym wprost, a jedynie przez pewne aluzje i napomknienia. Owe zakamuflowane odniesienia do samopoznania występują jednak konsekwentnie od początku dialogu głównego, gdy Sokrates poznaje swe *alter ego*, czyli młodego Teajteta, aż do końca, kiedy Teajtet wyznaje, że pod dobroczynnym wpływem obcowania z Sokratesem „zrodził" więcej, niż „miał w sobie" przed rozpoczęciem z nim rozmowy.

I. Dialog podobnych

Sposób przedstawienia postaci Sokratesa w *Teajtecie* nieco odbiega od jego por-

tretów w innych dialogach Platona, gdzie Sokrates przedstawiany bywa jako postać o niepowtarzalnym wyglądzie i nieco ekscentrycznym sposobie bycia. Alkibiades mówi o nim w *Uczcie* (221c), że jest niepodobny do nikogo z ludzi współczesnych i dawnych. Rozmówcy Sokratesa muszą sięgać po nader wyszukane porównania, by jakoś zilustrować rysy jego twarzy. Alkibiades w *Uczcie* (215a) porównuje go do satyra Marsjasza, a Menon w dialogu pod tym samym tytułem (79e) — do drętwy (ryby morskiej o wypukłych oczach i paraliżujących właściwościach). Tymczasem w *Teajtecie* niespodziewanie okazuje się, że Sokrates miał sobowtóra, młodego Ateńczyka Teajteta, syna niejakiego Eufroniosa z Sunion[4]. Podobieństwo ich twarzy miało być uderzające — obaj odznaczali się jednakowo wyłupiastymi oczami i perkatymi nosami, z tym, że rysy twarzy Teajteta były delikatniejsze (zapewne także z powodu ogromnej różnicy wieku: Teajtet miał być chłopcem czternasto- lub piętnastoletnim, a Sokrates dobiegał siedemdziesięciu lat)[5]. Podobieństwo ich nie ograniczało się zresztą do twarzy, lecz obejmować miało także zalety intelektualne i moralne. Tak więc wizerunek Sokratesa jako osoby oryginalnej, jedynej w swoim rodzaju, niepodobnej do nikogo innego, tak sugestywnie budowany w innych dialogach, w *Teajtecie* traci na ostrości przez wprowadzenie postaci „drugiego Sokratesa” czy „młodszego Sokratesa”. Taki wybór interlokutora na pewno nie był przypadkowy. W tej samej konwencji — dyskusji podobnych do siebie postaci — utrzymane są również dialogi *Sofista* i *Polityk*. W *Polityku* (257d–258a) Sokrates nawiązując do początku *Teajteta* mówi, że pewnego rodzaju pokrewieństwo łączy go z jego młodymi rozmówcami, Teajtetem i Sokratesem młodszym, których nazywa swoimi „krewnymi”. Nie trzeba dodawać, że platoński Sokrates — pomimo całej swej kurtuazji — nie we wszystkich dialogach w taki sposób traktuje rozmówców. Wystarczy przypomnieć Eutyfrona z dialogu pod tym samym tytułem czy Kalliklesa z *Gorgiasza*, w stosunku do których wyraźnie się dystansuje i bynajmniej nie poczuwa do żadnych związków.

Na początku głównego dialogu Teajteta przedstawia Sokratesowi matematyk z Kyreny, Teodor, z którym Sokrates nawiązuje rozmowę w gymnazjonie (por. 144c), pytając go, czy może spotkał w Atenach jakichś utalentowanych młodych ludzi. Teodor wskazuje Teajteta, zaznaczając, że nie jest to młodzieniec wprawdzie piękny i — prosząc o wybaczenie — dodaje, że jest on podobny (προσέοικε) właśnie do Sokratesa z powodu wyłupiastych oczu i charakterystycznego kształtu nosa (143e)[6]. Teodor mówi też wiele na temat zdolności intelektualnych i walorów moralnych młodego człowieka, takich jak stałość charakteru, odwaga, zrównoważenie,

[4] Teajtet jest zresztą postacią historyczną. Z innych przekazów — poza Platonem — wiadomo, że został później sławnym matematykiem i członkiem Akademii. Szczegółowo na ten temat zob. Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000, s. 14-18.

[5] F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato with a running commentary*, London 1966, s. 15.

[6] Nie podejmuję się określić tego kształtu nosa ze względu na wieloznaczność użytego tu wyrazu σιμότης, który może oznaczać zarówno nos spłaszczony, jak i zadarty. Zob. *s.v.* σιμότης w H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a revised supplement*, Oxford 1996. Być może, wolno tłumaczyć za W. Witwickim: „perkaty”.

wewnętrzna niezależność od pieniędzy (144a–b). Podobieństwo tej charakterystyki Teajteta do sylwetki Sokratesa, znanej między innymi z *Uczty*, jest tutaj wyraźne. Młodzieńca chwalą też dwaj Megarejczycy w dialogu ramowym za pomocą tradycyjnej greckiej formuły καλός τε ἀγαθός (142b). W ten sposób zarekomendowany Teajtet budzi zrozumiałą ciekawość Sokratesa. Teodor zaprasza go do rozmowy słowami: „Teajtecie, pozwól tutaj, do Sokratesa". Sokrates ze swej strony przywołuje chłopca, wygłaszając następujące zdanie (144d–e): „Bardzo proszę, Teajtecie, abym i ja zobaczył **samego siebie** [ἐμαυτόν], jaką mam twarz. Mówi bowiem Teodor, że mam **podobną** [ὅμοιον] do twojej"[7] [podkreślenie E.O.].

Nie dowiadujemy się z dialogu, jaka była reakcja Sokratesa na widok „swej własnej twarzy", gdyż ten od razu rozpoczyna swe zwyczajne „badanie" metodą pytań i odpowiedzi, pragnąc ustalić na początku, czy Teodor faktycznie ma rację co do ich podobieństwa. Kwalifikacje Teodora do porównywania podobieństwa obu twarzy (144e–145a: τῆς τῶν προσώπων ὁμοιότητος) zostają uznane przez Sokratesa za niewystarczające, bo Teodor jest nauczycielem geometrii, a nie malarzem. Zresztą, kwestia, czy są podobni pod względem jakiejś cechy fizycznej (145a: τοῦ σώματός τι ὁμοίους) niezbyt zajmuje Sokratesa, gdyż niemal od razu przechodzi do badania podobieństwa duchowego. Wzywa on Teajteta, by pozwolił obejrzeć swoją duszę, dosłownie: „by pokazał **sam siebie**" (ἑαυτὸν ἐπιδεικνύναι), tak by on mógł „obejrzeć" jego wnętrze (145b). Sokrates, jak się wydaje na podstawie 145b, szuka w swym młodym rozmówcy cnoty i mądrości (ἀρετὴν καὶ σοφίαν)[8]. 'Oglądanie' i 'pokaz', czyli badanie 'zawartości' duszy będzie polegać na zadawaniu pytań i udzielaniu odpowiedzi.

Pierwsze pytanie, jakie Sokrates kieruje do Teajteta, dotyczy tego, czy uczy się on czegoś z zakresu geometrii, a kiedy chłopiec potwierdza, Sokrates mówi, że on także się uczy tego rodzaju rzeczy, ale tak naprawdę ma tylko pewien „mały problem" (145d: μικρὸν δέ τι ἀπορῶ), który chciałby rozpatrzyć razem ze wszystkimi uczestnikami rozmowy. W ten sposób zostaje wprowadzony przedmiot dialogu, który najpierw jest określany jako „uczenie się" (τὸ μανθάνειν), potem jako wiedza (ἐπιστήμη), natychmiast utożsamiona przez Sokratesa z mądrością (145d: σοφία). Tak więc, jak się wydaje, oznacza to powrót do poszukiwanej w rozmówcy „cnoty i mądrości" (por. 145b). Można zatem konkludować, że Sokrates za pomocą rozmowy szuka wiedzy ukrytej w duszy Teajteta.

„Mały problem" (*czym jest wiedza?*) urasta do wielkiego, „badanie" Teajteta trwa bardzo długo, chłopiec okazuje się niezmordowany w dyskusji (161a; 200d) i zainteresowany zagadnieniem; jest też dobrze obeznany z metodami stosowanymi przez Sokratesa i całkowicie odporny na słynne Sokratesowe „zbijanie" argumentów, toteż nie gniewa się bynajmniej i nie zraża, gdy Sokrates obala jego kolejne propozycje zdefiniowania wiedzy. Ta postawa Teajteta, pełna dystansu wobec własnych pomysłów, i jego brak uporu sprawia wrażenie pewnej potulności. Nie wydaje

[7] O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów greckich pochodzą od autorki artykułu [E.O.].

[8] Tak interpretują to miejsce: R. Rue, *The Philosopher in Flight: The Digression (172e–177c) in Plato's Theaetetus*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 11 (1993), s. 80-81; D. Bradshaw, *The Argument of the Digression in the Theaetetus*, „Ancient Philosophy" 8 (1998), s. 65.

się jednak, by można było uważać Teajteta za postać marionetkową, pozbawioną własnego zdania, gdyż młodzieniec wielokrotnie wykazuje się inwencją. Potrafi nawet zilustrować myśl Sokratesa teorią kwadratów i liczb podługowatych, którą to wiedzę zdobył na wykładach Teodora z geometrii, a następnie przedyskutował ze swoim kolegą, imiennikiem (ὁμώνυμος) Sokratesa (147c–d). Tę dyskusję powtarza Teajtet Sokratesowi, przy czym postaci dialogu na chwilę zamieniają się rolami: Teajtet staje się prowadzącym dyskusję, a Sokrates odpowiadającym na pytania. Na marginesie odpowiedzi udzielanych Sokratesowi w dyskusji o wiedzy Teajtet opisuje swoje stany wewnętrzne („to, czego doznaję", 148e). Pierwsze z tych wyznań (148e) dotyczące dziwnej rozterki („nie mogę przekonać samego siebie", 148e: αὐτὸς δύναμαι πεῖσαι **ἐμαυτόν**), jaką młodzieniec odczuwa, ilekroć słucha dialogu sokratycznego, Sokrates wita z wielką radością i diagnozuje jako ciążę, od czego zaczyna się dygresja majeutyczna. W drugim (155c) Teajtet opowiada także o swych doznaniach wewnętrznych: uczuciu zdziwienia i zawrotach głowy („niezmiernie się dziwię [...] i czuję zawrót głowy, ilekroć na to patrzę", 155c). Ten z kolei objaw Sokrates określa jako stan bardzo typowy dla filozofa (155d) i przyznaje, że Teodor nie mylił się co do natury chłopca, gdy tak bardzo go chwalił na początku rozmowy. Kiedy mniej więcej w połowie dialogu młodzieniec mile zaskakuje Sokratesa udzieleniem kolejnej błyskotliwej odpowiedzi, Sokrates chwali go mówiąc, że Teajtet wcale nie jest brzydki, jak twierdzi Teodor, lecz piękny (185e). W toku dalszej rozmowy Sokrates czyni wzmiankę do ich wzajemnego podobieństwa, mówiąc, że tylko ktoś, kto zna i Sokratesa, i Teajteta, mógłby ich ze sobą pomylić (188b). Aluzja do podobieństwa ich twarzy pada też pod koniec dialogu, gdzie mowa o różnicy jednostkowej („pamiątce osobliwej", διαφορόν τι μνημεῖον), która pozwala odróżnić jedną osobę o oczach „na wierzchu" i perkatym nosie od innej osoby o tych samych rysach twarzy (209c), tak że początek głównego dialogu i jego zakończenie tworzą kompozycyjną klamrę.

Sporo kontrowersji wzbudza wśród komentatorów postać Teajteta z powodu wielu pochwał, jakich nie szczędzą mu wszystkie osoby występujące w dialogu. Część badaczy uważa, że komplementy te są niezasłużone — przynajmniej jeśli chodzi o wkład Teajteta w treść dialogu głównego, gdyż ich zdaniem młodzieniec ów nie wyróżnia się niczym nadzwyczajnym i rola jego ogranicza się właściwie do potakiwania Sokratesowi[9]. Th.A. Szlezák uważa, że w tym dialogu rozmówca Sokratesa, młody Teajtet, jest wysoce uzdolniony intelektualnie, ale zdolności intelektualne rozmówców Sokratesa nie mają zbyt wielkiego znaczenia, ponieważ Platon nigdy nie komponuje rozmów równych z równymi, lecz zawsze konstruuje dialog w taki sposób, by Sokrates przewyższał swego rozmówcę o całe niebo[10]. Nie negując bynajmniej opinii Szlezáka, chciałabym jednak podkreślić, że Sokrates nie tylko okazuje utalentowanemu młodzieńcowi sympatię, lecz także szacunek. Jego komplementy nie są czysto kurtuazyjne, bo Sokrates obsypuje nimi chłopca dopiero po kilkakrotnym udzieleniu przez niego trafnych odpowiedzi. Nie wierzy na słowo

[9] Dyskusja na ten temat została przedstawiona przez Z. Danka. Zob. Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem...*, s. 17-18.

[10] Th.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005, s. 14-16 oraz 45-46.

Teodorowi, który zapewnia go o nadzwyczajnych zdolnościach swego ucznia, lecz sprawdza go sam. Problem, o jakim dyskutują, należy do najtrudniejszych (taką opinię wygłasza Teajtet i Sokrates najzupełniej się z nią zgadza, 148c), tak że wybór Teajteta na partnera w rozmowie również świadczy o docenianiu go. Sokrates czuje się na tyle swobodnie w towarzystwie młodego matematyka, że pozwala sobie na opowiedzenie o sobie samym, o swym oryginalnym zajęciu, które nazywa sztuką położniczą, i o pobudkach, które nim kierują. Ta dygresja majeutyczna jest swoistą autorefleksją czy samooceną, którą można porównać z odpowiednimi ustępami *Obrony*, ale tam przez Sokratesa przemawia gorycz, natomiast w *Teajtecie* jest w znakomitym humorze. Cała dyskusja Sokratesa i Teajteta nie prowadzi do żadnej pozytywnej konkluzji (bo obaj ustalają tylko, czym wiedza nie jest, a nie potrafią powiedzieć, czym jest), jednak odpowiedzialnością za jej negatywny wynik Sokrates nie obarcza wyłącznie Teajteta i kilkakrotnie o tym zapewnia. Sokrates jest zresztą zadowolony z wyników ich rozmowy — niedosyt odczuwają bardziej współcześni komentatorzy. Suche, monotonne rozważania nad definicją wiedzy nie nużą chłopca, za co Sokrates szczerze go podziwia. Z kolei, dla Teajteta Sokrates jest kimś już dobrze znanym, gdyż wielokrotnie przysłuchiwał się prowadzonym przez niego rozmowom. Odczuwa w stosunku do niego coś w rodzaju fascynacji: denerwują go jego trudne pytania i to, że nie może sformułować na nie odpowiedzi, a jednocześnie nie może odejść, bo coś go w Sokratesie pociąga. Dzieje się tak dlatego, że, jak stwierdza później Sokrates, Teajtet ma naturę filozofa. Dyskusja na temat wiedzy toczy się więc nie między matematykiem i filozofem, lecz między dwoma filozofami, z których jeden od wielu lat poświęca się filozofii z nakazu boga, a drugi jest dopiero adeptem filozofii, który ma przed sobą długie lata studiów i pracy nad sobą. Dialog *Teajtet* można więc ze względu na ciągle podkreślany fakt podobieństwa fizycznego, moralnego, a także podobieństwa natur uczestników dyskusji, Sokratesa i Teajteta, nazwać dialogiem podobnych. Oczywiście, nie są to partnerzy równorzędni, w czym całkowitą rację ma Szlezák: Teajtet nie jest równy Sokratesowi, gdyż on ma dopiero *stać się* równy swemu mistrzowi. Innymi słowy, ma się do niego upodobnić.

II. Pomoc w samopoznaniu

W *Teajtecie* Sokrates staje się bardzo wybredny, jeśli chodzi o wybór partnerów do dyskusji. Już w pierwszej swej wypowiedzi (143d–e), skierowanej do Teodora z Kyreny, Sokrates zawęża sferę swoich zainteresowań ludźmi do:

(1) Ateńczyków;

(2) ludzi młodych;

(3) utalentowanych;

(4) chętnych do obcowania z nim.

Zaznacza nawet, że nie byłby zupełnie zainteresowany rozmową z młodymi matematykami czy filozofami z Kyreny. Można przytaczać wiele przykładów na to, że owa selektywność, a nawet pewnego rodzaju 'ksenofobia' nie jest na ogół cechą Sokratesa w innych platońskich dialogach. Sokrates gdzie indziej chętnie wypytuje i bada po swojemu nie-Ateńczyków (Menona, Hippiasza, Protagorasa i innych),

ludzi starszych (Gorgiasz), zdarza mu się także indagować osoby niezbyt lotne (Eutydem, Fajdros) i wyraźnie niechętne do udzielania odpowiedzi na jego precyzyjne pytania (Eutyfron, Kallikles), nie wspominając o fragmencie *Obrony* (22a–d), w którym Sokrates opowiada o „przepytywaniu" Ateńczyków według grup zawodowych: polityków, poetów i rzemieślników. W porównaniu z nimi dialog Teajtet robi wrażenie dyskusji w bardzo wąskim gronie — ze spełniającym wszystkie warunki postawione przez Sokratesa Teajtetem i z zagadniętym, a następnie zaproszonym do rozmowy Teodorem. Głównym i poważnie traktowanym rozmówcą Sokratesa pozostaje jednak Teajtet; Teodor stanowi jedynie, jak się wydaje, przeciwwagę czy kontrast dla postaci Teajteta i postać na poły komiczną.

Temat czy przedmiot ich dyskusji wydaje się podwójny: jest nim zarówno dusza Teajteta, (którą Sokrates ma *obejrzeć*, a Teajtet — *pokazać*, por. 145b), jak też problem definicji wiedzy (145d–e). Sokrates proponując uczestnikom dyskusji temat: *czym jest wiedza?*, przedstawia go jako swój wewnętrzny problem, z którym nie potrafi poradzić sobie sam (145e): „Z tym właśnie mam problem i nie umiem prawidłowo uchwycić **w samym sobie** (λαβεῖν ἱκανῶς **παρ' ἐμαυτῷ**), co to jest wiedza" [podkreślenie moje, E.O.][11].

Istotne w tym zdaniu lecz, niestety, nieprzetłumaczalne jest słowo ἀπορῶ, którego treści nie oddaje w pełni nasze „mam kłopot" czy „jestem w sytuacji bez wyjścia"[12]. Być może, najwierniejsze byłoby opisowe tłumaczenie: „nie wiem, jak rozwiązać problem", choć ono także jest niezadowalające i dość dalekie od etymologicznego znaczenia: „jestem na bezdrożu", „znajduję się w sytuacji bez wyjścia". Jeszcze jedna rzecz jest tutaj dla nas istotna, a mianowicie to, że Sokrates mówi, że nie potrafi uchwycić (czyli zrozumieć) *w samym sobie* (**παρ' ἐμαυτῷ**). Tego rodzaju sformułowania z użyciem zaimka zwrotnego odnoszą się zawsze do duszy, czyli wnętrza człowieka (D. Sedley pisze tu o „prawdziwej jaźni"[13]). Ów wewnętrzny problem Sokrates będzie starał się rozwiązać wraz ze swoimi nowymi przyjaciółmi (146a), a właściwie tylko z młodszym z nich (146b–c). Kiedy Teajtet prosi o tolerancję dla swoich ewentualnych błędów i poprawianie ich, Sokrates odpowiada: „jeżeli tylko będziemy potrafili" (146c). Sokrates nie zna więc odpowiedzi na swe własne pytania i można mu wierzyć, kiedy dalej w dialogu (187c–d) opowiada o sobie, że jest w wielkiej 'aporii' względem siebie samego i innych (ἐν ἀπορίᾳ πολλῇ **πρὸς ἐμαυτὸν** καὶ πρὸς ἄλλον γεγονέναι), nie potrafiąc powiedzieć, czym jest sąd fałszywy. Nie wydaje się, by Sokrates tylko innych indagował i spodziewał się rozwiązania swych problemów tylko po nich, w ogóle nie biorąc pod uwagę własnego wkładu w dyskusję[14].

[11] Wszystkie podkreślenia w tekstach greckich tu i niżej pochodzą ode mnie [E.O.]. Zostały w ten sposób zaznaczone tylko zaimki zwrotne, ewentualnie z towarzyszącymi im przyimkami.

[12] „Mam kłopot" to propozycja Witwickiego, „jestem w sytuacji bez wyjścia" — propozycja Z. Danka. Zob. Z. Danek, *Myślę więc nie wiem...*, s. 220. Propozycje tłumaczenie na angielski, zob. *s.v.* ἀπορέω w H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon...*: *to be at loss*, *be in doubt*, *be puzzled*; in Dialectic: *start a question*, *raise a difficulty.* Na temat aporii jako elementu sokratejskiej metody elenktycznej, zob. C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue...*, s. 98-100 oraz 180.

[13] D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004, s. 113-114.

[14] Por. wypowiedź Sokratesa w 186e: „bardzo byłeś dla mnie łaskaw, boś mi bardzo długiego

Podobnie przedstawiona jest kwestia 'aporii' w *Obronie*, gdzie Sokrates opowiada o swym długotrwałym stanie wewnętrznym, w jaki popadł z powodu wyroczni boga delfickiego, ogłaszającej go najmądrzejszym ze wszystkich ludzi. Wówczas zaczął się zastanawiać w duchu (ἐνεθυμούμην), co bóg właściwie mówi oraz co znaczy ta zagadka, i przez długi czas „był w aporii" (20e–21b: ἠπόρουν). W tym właśnie miejscu używa owego nieprzetłumaczalnego słowa ἀπορῶ w czasie *imperfectum*. Sokrates znalazł w końcu rozwiązanie owej aporii, ale nie w swym wnętrzu, lecz poprzez zadawanie pytań wielu Ateńczykom (23a–b). W *Teajtecie* sytuacja jest podobna; Sokrates także próbuje rozwiązać swój wewnętrzny problem przez indagację kogoś innego, różnica polega jednak na tym, że w *Obronie* postawa Sokratesa jest nieco zaczepna (opowiada on, że zrobił sobie wielu wrogów), w *Teajtecie* przeciwnie, kładzie silny nacisk na nawiązanie przyjacielskich stosunków między uczestnikami rozmowy (146a).

Dyskusja toczy się zwykłym trybem, to znaczy Sokrates pyta, a Teajtet nie potrafi podać zadowalającej odpowiedzi, ale Teajtet — w przeciwieństwie do zdecydowanej większości rozmówców Sokratesa — doskonale zdaje sobie sprawę z tego stanu rzeczy i odczuwa duchową mękę. Opisuje swój dziwny i nieznośny stan, w jaki popadł obecnie i jakiego doznaje, ilekroć słucha Sokratesa: nie jest wcale przekonany o racji swojej lub innych jego interlokutorów, nie potrafi też porzucić drążenia zagadnień, które zostały przez niego poruszone (148e). Sokrates przyjmuje entuzjastycznie tę wypowiedź młodzieńca. Reakcja Teajteta jest bowiem dokładnie tym, czego oczekiwał po nim Sokrates, czyli odczuciem stanu 'aporii'. W rozpoczynającej się w tym miejscu dygresji majeutycznej Sokrates przyznaje, że opinia publiczna przypisuje mu wyjątkowy talent do wprawiania ludzi w 'aporię' (znowu czasownik ἀπορεῖν, 149a). Owa szczególna umiejętność Sokratesa miała być szeroko znana: słyszał o niej Teajtet (146b), a także Menon w dialogu pod tym samym tytułem (79e). W *Menonie* (80c–d) Sokrates swą skłonność do popadania w aporie przedstawia jako udzielającą się, zaraźliwą: kto go tylko dotknie staje się podobny (ὅμοιος) do nie wiedzącego, co należy chyba rozumieć tak, że staje się w jakimś stopniu podobny do samego Sokratesa, który reklamował się zawsze jako ten, który wie, że nic nie wie. Zarówno w *Menonie*, jak i w *Teajtecie* (150c) Sokrates przyznaje słuszność opinii publicznej, która zarzuca mu, że on sam nie zna odpowiedzi na pytania, które zadaje innym.

Swą umiejętność wzmagania czy wywoływania w ludziach poczucia nierozwiązywalności jakiegoś zagadnienia ('aporii') sam Sokrates nazywa sztuką położniczą (149a), a łącząc obydwa te sposoby wysławiania się mówi też o „brzemienności aporią" (151a). Przypisuje sobie nie tylko umiejętność wzmagania owego nieprzyjemnego stanu aporii, lecz także uwalniania od niego (151a). Sokrates nie jest jednak sprawcą owej ciąży czy aporii, choć tak sądzi opinia publiczna, pogardliwie określana jako „liczni" lub „nie wiedzący". Pod koniec dialogu (210d), mówi on, że jego sztuka położnicza dotyczy tylko pięknych (oczywiście, duchowo) spośród ludzi młodych i szlachetnych. Spośród tej i tak już zawężonej grupy młodych ludzi,

wywodu oszczędził, [...] To było właśnie to, co mi się samemu zdawało, a chciałem, żeby i tobie.", (tłum. W. Witwicki). Podobne miejsce — o tym, że pytania, które Sokrates zadaje innym, nurtują także jego samego, por. Platon, *Charmides* 166c–d.

Sokrates wybiera tylko tych, którzy są w ciąży, a nie próżni w środku (por. 148e: ἐγκύμων, μὴ κενός, κυῶν ἔνδον) i stara się doprowadzić do pomyślnego rozwiązania. Tymi, którzy jego zdaniem nie są brzemienni, nie zajmuje się wcale, lecz odsyła ich do Prodikosa lub innych sofistów (151b). Natomiast z tymi, którzy rokują nadzieję — nawet jeżeli opinia publiczna nie ma o nich najlepszego zdania — Sokrates zaczyna 'obcować' i z upływem czasu robią oni coraz większe postępy i wiele zyskują — w swych własnych oczach i nawet w oczach opinii publicznej (150d). Ich 'akuszer' w żadnym wypadku nie przyznaje się do ojcostwa dzieci, które rodzą się przy jego asyście: wielokrotnie zapewnia w dialogu, że od niego nikt niczego się nie nauczył, że on sam nie posiada żadnej mądrości i że w tej sferze jest całkiem bezpłodny (150c–d), a odpowiedzialny jest tylko za odbieranie porodu. Młodzi ludzie rodzą niewątpliwie pod wpływem obcowania z nim, ale na to, co się rodzi, nie ma on żadnego wpływu (150d): „To jest oczywiste, że ode mnie niczego się nigdy nie nauczyli, lecz sami z siebie (αὐτοὶ παρ᾽ αὑτῶν) znajdują i rodzą wiele pięknych [rzeczy]". Mamy tu znowu zaimek zwrotny (**παρ᾽ αὑτῶν**), który ma się odnosić do duszy tych ludzi. Pomimo tego, że ta wiedza czy mądrość jest w nich samych, nie mogą oni rodzić sami, bez pomocy Sokratesa. Sokrates twierdzi, że wielu z tych, którzy za wcześnie odeszli od niego, poroniło przez złe obcowanie (to znaczy, z kimś innym, a nie z samym Sokratesem). Chodzi tu o ludzi nieświadomych boskiego posłannictwa Sokratesa, a co za tym idzie, konieczności jego pomocy przy porodach, którzy zlekceważyli go i sobie samym przypisali funkcję akuszerów (150d–e). Teajtet natomiast rozumie doniosłość roli Sokratesa i tak o niej mówi pod koniec dialogu (210b): „Na Zeusa, ja powiedziałem za twoim pośrednictwem więcej, niż miałem w sobie samym (ἐν ἐμαυτῷ)". Znów pojawia się zaimek zwrotny: „we mnie" czy „we mnie samym", który kieruje uwagę czytelnika do wnętrza Teajteta, ku jego duszy. Zatem treść, którą Sokrates wydobywa poprzez badanie (ἐξέτασις) metodą dialogu sokratycznego (διαλέγεσθαι, λόγος) nie pochodzi bezpośrednio od niego, ale wydobywa się i jest ujawniana poprzez niego, za jego pośrednictwem.

Zdaje się, że to, co się „wydobywa na światło" jest niespodzianką zarówno dla samego Sokratesa, jak i dla „rodzica" owego dziecka. Efekt duchowego porodu może być bardzo różny: rodzi się albo coś wartościowego i prawdziwego (γόνιμον τε καὶ ἀληθές), albo pozornego i fałszywego (εἴδωλον καὶ ψεῦδος). Sokrates bada owe noworodki znów metodą pytań i odpowiedzi, przy czym zastosowane słowa (150b–151c) podkreślają brutalność i bezwzględność jego działania: βασανίζειν, („pocierać o kamień probierczy", „wypytywać", ale też „badać kogoś na torturach"), ἐλέγχειν, („bić"), ἀποβάλλειν („wyrzucać", tu: w kontekście aborcji czy uśmiercania poronionych płodów). Sokrates opowiada, że wiele osób (zarówno postronnych, jak i „rodziców") wyrzuca mu drastyczność jego postępowania, ale ono — jak tłumaczy się Sokrates — ma na celu tylko ujawnianie prawdy przez niszczenie jej pozorów (151d). Dlatego wielokrotnie apeluje on do Teajteta, którego „dzieci" są po kolei uśmiercane, by się nie gniewał, nie zrażał, nie upadał na duchu, itd. Ta niemiła strona sokratejskiej majeutyki czy dialektyki, które są w rzeczywistości tym samym (por. 161e), jest jednak jedynym istniejącym sposobem, by nadać — lub odebrać — obiektywną wartość każdemu nowemu argumentowi. Bez tego „zbijania" jego rozmówcy nadal nie wiedzieliby, co kryło się wewnątrz nich: prawda czy fałsz. So-

krates uznaje zresztą zbijanie za najważniejsze zadanie swej sztuki, a cały toczący się między nim a Teajtetem dialog jest jego ilustracją.

Mimo podkreślania wyłącznie negatywnego aspektu majeutyki i ewidentnego fiaska prób zdefiniowania wiedzy, Sokrates wydaje się zadowolony z wyniku dyskusji; kilkakrotnie zresztą daje wyraz swemu entuzjazmowi. Przypomnijmy, że celem dialogu było nie tylko podanie zadowalającej Sokratesa definicji wiedzy, lecz także zbadanie duszy Teajteta: jaka jest i czy zawiera w sobie „cnotę i mądrość" (por. 145b). Z tego drugiego zadania Sokrates wywiązał się znakomicie i ma powody do zadowolenia. W zakończeniu dialogu (210b) Sokrates pyta Teajteta, czy urodził już wszystko, a kiedy ten potwierdza, akuszer ocenia, że płody te były puste w środku i niewarte żywienia (ἀνεμιαῖα [. . .] καὶ οὐκ ἄξια τροφῆς). Należy chyba rozumieć, że w duszy Teajteta jeszcze nie ma poszukiwanej „cnoty i mądrości". Byłoby to zgodne z tym, co Sokrates powiedział wcześniej o naturze Teajteta, a mianowicie, że jest on filozofem (155c), a filozof — wedle Diotymy z *Uczty* — jest kimś, kto nie dysponuje wprawdzie mądrością, ale nieustannie do niej dąży. Czy więc Sokrates dręczy chłopca dla tego czysto negatywnego wyniku, to jest, dla potwierdzenia, że nie ma on w sobie mądrości? Chyba nie tylko po to, ponieważ w zakończeniu dialogu (210c) mówi on, że „dzięki dzisiejszemu badaniu" Teajtet wyda lepsze dzieci („będziesz pełny lepszych rzeczy", βελτιόνων ἔσῃ πλήρης), jeżeli znowu zajdzie w ciążę, jeżeli natomiast pozostanie bezpłodny (κενός), to — dzięki temu, że został przebadany — zyska jego charakter („nie będziesz trudny we współżyciu i staniesz się łagodniejszy"), ponieważ „z umiarem" nie będzie sądził, że wie coś, czego nie wie (σωφρόνως οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἃ μὴ οἶσθα). Tyle tylko potrafi dokonać sztuka Sokratesa.

Te spodziewane „lepsze dzieci" należy chyba interpretować jako „cnotę i mądrość". „Przebadanie" wydaje się być koniecznym warunkiem ich narodzenia. Natomiast ta druga ewentualność, że badana osoba będzie bezpłodna w dziedzinie mądrości, przypomina przypadek samego Sokratesa, który w *Teajtecie* kilkakrotnie zapewnia, że jest bezpłodny, jeśli chodzi o mądrość, a w *Obronie* — że wie, że nic nie wie. Została tutaj także podkreślona wartość moralna świadomości niewiedzy. Sprawia ona, że człowiek staje się lepszy, bo łagodniejszy dla swego otoczenia, a jego pokora w przyznawaniu się do niewiedzy zostaje określona przysłówkiem σωφρόνως, 'z umiarem'. Użycie tego właśnie wyrazu jest dość znamienne, ponieważ Platon w *Charmidesie* (164e–165a) interpretuje napis delficki: „Poznaj samego siebie!" jako „Zachowaj umiar!"[15] (τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταὐτόν), gdzie pojawia się forma czasownikowa (Σωφρόνει) utworzona z tego samego źródłosłowu, co przysłówek (σωφρόνως). W *Teajtecie* nie ma, jak już mówiliśmy we wstępie, wzmianki o Γνῶθι σαὐτόν, uczynionej *explicite*, niemniej uświadamianie sobie niewiedzy implikuje samopoznanie. Sztuka położnicza Sokratesa nie jest przecież niczym innym, jak pomocą w samopoznaniu, gdyż umożliwia 'brzemiennym' poznanie tego, co mają w środku (abstrahując od lepszych czy gorszych wyników owych porodów). Z tego, co Sokrates opowiada o swojej praktyce, wynika, że porody młodych ludzi, zwłaszcza tych rodzących po raz pierwszy (πρω-

[15] Tłumaczę to miejsce według Ch.H. Kahna, *Plato and the Socratic Dialogue...*, s. 190.

τοτόκοι), kończyły się tak, jak ciąża Teajteta, czyli urodzeniem bezwartościowego potomstwa. Ale urodzenie nawet tak mało interesujących potomków jest jednym z dobrodziejstw sokratejskiej majeutyki, gdyż przynosi ono młodym 'brzemiennym' ludziom ulgę w cierpieniach („bólach porodowych") oraz uwolnienie czy oczyszczenie z „pustych w środku", „nie wartych karmienia", „pozornych" i „fałszywych" płodów, które wywołując w nich złudzenia prawdy, w rzeczywistości odbierają im tylko możliwość urodzenia kiedykolwiek „lepszych dzieci", to znaczy, lepszych niż sama tylko świadomość niewiedzy[16].

III. Świadomość podobieństwa do boga i nieświadomość niepodobieństwa

Można znaleźć w dygresji majeutycznej pewne zawoalowane aluzje do sytuacji, kiedy rodzi się wreszcie coś konstruktywnego: dzieje się tak, „gdy komuś bóg pozwoli" (150d) albo „jeśli bóg zechce" (151d). Sokrates sam nie może rodzić, bowiem zabrania mu tego bóg, natomiast asystuje przy porodach innych, bo ten sam bóg go do tego zmusza (150c). Opowiadając o swej misji majeutycznej, Sokrates kilkakrotnie powołuje się na boga, mówiąc o nim θεός (151d, 210c), albo z rodzajnikiem określonym ὁ θεός (150c, 150d). Niezbyt konsekwentne użycie rodzajnika przy θεός nie pozwala ustalić na pewno, czy Sokrates ma na myśli konkretnego boga mitologii greckiej czy boga w ogóle, pozbawionego cech indywidualnych. Na to drugie wskazywałoby użycie wyrazu θεός w 151d: „żaden bóg nie jest nieżyczliwy ludziom" i tym miejscem w tekście posługuje się D. Sedley[17], argumentując, że bóg misji Sokratesa jest pozbawiony indywidualnych cech, jakie nadała bóstwom grecka mitologia, będąc niejako efektem zreformowanej koncepcji boskości. Sedley przytacza nowszą dyskusję między M. Burnyeat[18] a C.D.C. Reeve[19] na temat boga Sokratesa. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z Burnyeat, że Sokrates miał inklinacje monoteistyczne, bo nie nazywał nigdy swego boga po imieniu[20], czy z Reeve, że jego bogiem był Apollon delficki, jedno wydaje się pewne: bóg Sokratesa z *Obrony*, który „nie kłamie chyba, bo mu się przecież nie godzi" (21b), i bóg z *Teajteta*, który „nie jest nieżyczliwy ludziom" (151d) i nie jest żadną miarą niesprawiedliwy (176b), to jeden i ten sam bóg.

Sokrates poczuwa się do szczególnej więzi ze swoim bogiem, mówi nawet: „Bóg i ja odpowiadamy za połóg" (150d–e: τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεός τε καὶ ἐγὼ αἴτιος),

[16] Sformułowanie „wiedza o nieświadomości/niewiedzy" (ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη) pochodzi z *Charmidesa* (166e). Ch.H. Kahn nazywa sokratejską świadomość niewiedzy „drugorzędną mądrością" (*second-order wisdom*) czy „drugorzędną wiedzą" (*second-order knowledge*). Jednak, jak zauważa ten autor, świadomość niewiedzy zakłada jakąś wiedzę o wiedzy na temat tego, czego się nie wie, a zatem wiedza drugorzędna implikuje „wiedzę pierwszorzędną" (*first-order knowledge).* Tę pierwszorzędną wiedzę platoński Sokrates wydaje się według Kahna posiadać. Zob. Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue...*, s. 197-203. Kahn określa ją dalej jako „wiedzę o tym, co dobre". Zob. Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue...*, s. 206.

[17] D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 83-85.

[18] M. Burnyeat, *The Impiety of Socrates*, „Ancient Philosophy" 17 (1997), s. 1-12.

[19] C.D.C. Reeve, *Socrates the Apollonian* [w:] N.D. Smith, B.P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford 2000, s. 24-39.

[20] Gwoli ścisłości trzeba dodać, że Sokrates nigdzie w *Obronie* nie odnosi się imiennie do Apollona, ale w *Fedonie* (85b) uważa się za sługę Apollona, podając przy tym imię bóstwa.

stosując między „bóg” i „ja” połączenie τε καί, które w języku greckim jest o wiele silniejsze niż zwykłe καί. W podobny sposób przebiega argumentacja w 151c–d, gdzie Sokrates dowodzi, że nie wykonuje swej sztuki z nieżyczliwości dla ludzi, bo żaden bóg nie jest ludziom nieżyczliwy. Nie znaczy to bynajmniej, że został postawiony znak równości między owym bogiem a Sokratesem, lecz że jego działalność jest w pełni usankcjonowana przez boga i że nie czyni niczego wbrew niemu lub niezgodnie z jego wolą. Niezachwianą pewność, że postępuje zgodnie z wolą bożą, daje Sokratesowi pojawiający się w nim boski znak. Czytamy o nim w 151a, gdzie Sokrates opisuje powrót swoich ‘synów marnotrawnych’: „Kiedy powracają, potrzebując współżycia ze mną i wyprawiają zadziwiające rzeczy, to z niektórymi pojawiający się we mnie boski znak (τὸ γιγνόμενον μοι δαιμόνιον) zabrania mi obcować, a z innymi pozwala, i ci znów robią postępy.

Na ten sam boski znak powołuje się Sokrates w *Obronie* (31c–d), gdzie uzupełnia nazwę δαιμόνιον przymiotnikiem θεῖον, pochodzącym od rzeczownika θεός, oraz zaimkiem nieokreślonym (‘jakiś’), który wskazuje na raczej mgliste o nim pojęcie (μοι θεῖον τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται). Wydaje się, że ów boski znak (δαιμόνιον) jest łącznikiem między Sokratesem a jego osobistym bogiem, spełnia więc identyczną funkcję jak διαμόνια lub δαίμονες z *Uczty* — istoty pośrednie (μεταξύ) między bogami a ludźmi i pośredniczące w kontaktach między nimi (203a).

Wątek teologiczny jest dominujący nie tylko w dygresji majeutycznej (148e–151e) oraz w nawiązaniach do niej (między innymi, w zakończeniu, 210b–c), lecz także w wielkiej dygresji (172b–177c), którą będziemy dalej nazywać *Dygresją*[21]. W *Dygresji* mówi się wielokrotnie o bogu i — w tym samym kontekście — o bogach. Zakończenie *Dygresji* zawiera *locus classicus* platońskiego ideału „upodobnienia się do boga w miarę możności” (176a–c)[22]; słynne miejsce w dialogu, z powodu zwięzłości i skrótów myślowych interpretowane później wielokrotnie przez medioplatoników (począwszy od Eudorosa z Aleksandrii w I wieku przed Chr.) i neoplatoników (poczynając od interpretacji Plotyna w *Enneadach* I 2, 1-7)[23]. Lapidarne i wygodne do cytowania sformułowane z *Teajteta*: ὁμοίωσις θεῷ (176b 1) przejęła i dostosowała do swoich potrzeb cała epoka patrystyczna[24], przy czym dla Ojców Kościoła nie stanowił żadnej przeszkody ani pierwotny kontekst użycia, ani fakt, że w tej formule brak rodzajnika określonego (w *Septuagincie* i w *Nowym Testamencie* Bóg jest nazywany zawsze ὁ θεός, czyli z użyciem rodzajnika).

Zagadnienie, które chcę rozpatrzyć jest następujące: czy bóg, patronujący majeutycznej misji Sokratesa, i bóg z *Dygresji*, do którego trzeba się w miarę moż-

[21] Postępuję tu za D. Sedleyem, *The Midwife of Platonism...*, który daje: *the Digression.* Nazwa pochodzi w zasadzie od samego Platona, który określa cały fragment (172b–177c) mianem πάρεργα (177b), co znaczy mniej więcej tyle, co ‘rozważania uboczne’, ‘dygresja’.

[22] D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness* [w:] *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and Soul*, G. Fine (ed.), Oxford 1999, s. 311; D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 74; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2005, s. 35.

[23] N. Russell, *The Doctrine of Deification*, s. 35-44; D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, s. 322-323 (dotyczy Plotyna).

[24] Jeśli chodzi o najnowsze opracowania, została temu poświęcona cała książka N. Russella, obejmująca okres greckiej patrystyki od Ignacego z Antiochii do Maksyma Wyznawcy. Zob. N. Russell, *The Doctrine of Deification...*

liwości upodobnić, jest jednym i tym samym bogiem. Zacznijmy od cech boga, które są podawane *explicite* w dygresji majeutycznej i wielkiej *Dygresji*. W dygresji majeutycznej Sokrates mówi, że żaden bóg nie jest nieżyczliwy ludziom (151d); utożsamiający się z intencjami boga Sokrates twierdzi, że on sam czyni to wszystko „z życzliwości" (151c), i nie robi niczego takiego, jak zbijanie poronionych płodów, z nieżyczliwości (151d). Z jego wywodów wynika, że ów bóg jest życzliwy ludziom. Według tekstu *Dygresji* (176b–c) bóg jest przede wszystkim sprawiedliwy: „Bóg w żadnym wypadku i żadną miarą[25] nie jest niesprawiedliwy, ale jak tylko można, najsprawiedliwszy, i nic nie jest do niego bardziej podobne (ὁμοιότερον), niż ten spośród nas, który stanie się jak najsprawiedliwszy".

Atrybutem nie tyle boga, ile boskiego 'tamtego' świata jest w *Dygresji* wolność od zła (176a: „wśród bogów nie mieszka zło"; 177a: „tamto wolne od zła miejsce"). Ponieważ zło jest czymś nieodłącznym od śmiertelności, i przeciwieństwem dobra, *Dygresja* w tym miejscu (176a) wydaje się sugerować dwie cechy boskości: dobro i nieśmiertelność. A zatem mamy z jednej strony, w dygresji majeutycznej, życzliwość bóstwa dla ludzi, a z drugiej strony, w *Dygresji*, sprawiedliwość, dobro i nieśmiertelność, wymieniane jako cechy boga/bogów. W najbardziej oczywisty sposób zgodne są ze sobą życzliwość dla ludzi i dobro. Mniej ewidentna jest relacja: życzliwość dla ludzi — sprawiedliwość. Sprawiedliwość nie zostanie zdefiniowana w *Teajtecie*, lecz mamy przedstawioną dyskusję nad jej definicją w innych dialogach. Najbardziej przystające do „życzliwości dla ludzi" określenie sprawiedliwości występuje w *Gorgiaszu* (507b): sprawiedliwy to ten, który spełnia obowiązki wobec ludzi. Podobna definicja sprawiedliwości jest rozpatrywana w *Eutyfronie* (12e): jedna część sprawiedliwości (pobożność) dotyczy służby bogom, a druga jej część (nienazwana) — służby ludziom. Tak sformułowana definicja pobożności zostaje następnie sprowadzona do absurdu przez wykazanie, że każda służba ma na celu dobro oraz pożytek osoby, której się służy, to znaczy, ma ją uczynić lepszą, a to by znaczyło, wykazuje Sokrates, że pobożność ludzka czyni bogów lepszymi (13b). Gdybyśmy natomiast zastosowali tę samą definicję do sprawiedliwości — czego Sokrates nie uczynił w *Eutyfronie* — mogłoby to mieć sens: sprawiedliwość ma na celu dobro i pożytek ludzi i czynienie ich lepszymi. Tak rozumiana sprawiedliwość mogłaby być zaletą boga/bogów[26] i korespondowałaby z życzliwością bóstwa dla ludzi, o której mówi dygresja majeutyczna. Wydaje się więc, że zachodzi związek między „życzliwym dla ludzi" bogiem-patronem misji majeutycznej a sprawiedliwym (to znaczy, spełniającym obowiązki względem ludzi i czyniącym ich lepszymi)

[25] D. Sedley, interpretuje to zastrzeżenie „w żadnym wypadku i żadną miarą" jako „absolutnie" lub „w sposób doskonały", czyli cała fraza brzmiałaby następująco: „bóg jest absolutnie sprawiedliwy". Zob. D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 78.

[26] Odcinam się w tym miejscu od opinii R. Rue, wyrażonej w jej błyskotliwym artykule, że cała *Dygresja* — w tym miejsce o upodobnieniu się do boga — jest żartem Platona. Bogowie greccy — argumentuje ona — nie byli wcale sprawiedliwi i sprawiedliwość jest cnotą dotyczącą wyłącznie ludzi (R. Rue, *The Philosopher in Flight...*, s. 89-90). Bardzo wiele, moim zdaniem, wskazuje na to, że bóg/bogowie u Platona nie jest pojmowany jak bogowie z mitologii greckiej; sam Platon zresztą wielokrotnie krytykuje tradycyjne wyobrażenia bogów. Brak też podstaw, by mówić u Platona o jakimś bóstwie „ponad cnotą", jak to jest u Plotyna (*Enneady* I 2, 1) w jego interpretacji „upodobnienia się do boga" z *Teajteta*.

bogiem z *Dygresji*. Kim jest ten bóg i dlaczego troszczy się o ludzi? Dlaczego zlecił misję Sokratesowi? Próbując odpowiedzieć na te pytania prześledźmy najpierw zakończenie *Dygresji*, w którym Sokrates podsumowuje przeprowadzone wcześniej porównanie dwóch antagonistycznych stylów życia, retora (tzn. polityka i prawnika) oraz filozofa.

Sokrates mówi Teodorowi, który podtrzymuje z nim konwersację w *Dygresji*, że skoro na ziemi („tu") istnieje zło, trzeba starać się uciec do świata bogów („tam"). Owa ucieczka z „tego" do „tamtego" świata (często tłumaczona jako „lot z ziemi do nieba"[27]) jest równoznaczna z upodobnieniem się do boga według możliwości. Z kolei, owo „upodobnienie się" zostaje utożsamione ze staniem się sprawiedliwym i pobożnym „wraz ze zrozumieniem". Cytat (176a–b) brzmi następująco: „Lecz zło nie może zginąć, Teodorze, musi bowiem zawsze istnieć z konieczności jakieś przeciwieństwo dobra. Zło nie mieszka u bogów, ale nad śmiertelną naturą i tym miejscem tutaj krąży z konieczności. Dlatego trzeba próbować uciec jak najszybciej stąd tam. Ucieczka zaś jest upodobnieniem się do boga (ὁμοίωσις θεῷ) w miarę możliwości. Upodobnienie się oznacza z kolei stanie się sprawiedliwym i pobożnym wraz ze zrozumieniem [czym są sprawiedliwość i pobożność]"[28].

Mamy więc tutaj cały szereg utożsamień: ucieczka przed złem oznacza upodobnienie się do boga, a ono z kolei osiągnięcie cnót sprawiedliwości i pobożności ze zrozumieniem, czym one są. Sprawiedliwość jest przedstawiana dalej (176b–c) jako cecha boga (por. cytat wyżej), ale nie jest definiowana, podobnie jak pobożność, która pozostaje w *Teajtecie* nie wyjaśniona. Oczywiście, możemy sięgnąć do innych dialogów: cały *Eutyfron* jest poświęcony próbie zdefiniowania pobożności (jedną z propozycji jest utożsamienie jej ze sprawiedliwością, 11e, lub częścią sprawiedliwości, 12d, a ostatnia propozycja to: „część sprawiedliwości dotycząca służby bogom", 12e); podobnie, w cytowanym już miejscu *Gorgiasza* (507b) definicja pobożności pojawia się obok definicji sprawiedliwości: sprawiedliwy to ten, kto spełnia obowiązki względem ludzi, a pobożny — względem bogów, i w *Protagorasie* (330b–332a) sprawiedliwość i pobożność są uznane niemal za synonimy[29]. Cały ten ciąg utożsamień (świadomość, że trzeba uciec od zła, upodobnić się do boga, który jest wzorem sprawiedliwości, stać się pobożnym wraz ze zrozumieniem, czym są sprawiedliwość i pobożność) nie kończy się na osiągnięciu cnoty sprawiedliwości-pobożności, lecz zostaje utożsamiony z „mądrością i cnotą prawdziwą" (176c): „Poznanie tego jest mądrością i cnotą prawdziwą, a nieświadomość tego głupotą i jawnym złem".

W ten sposób wygłaszający *Dygresję* Sokrates powrócił do początku dialogu (por. 145b), gdzie zapowiadał poszukiwanie w duszy Teajteta „cnoty i mądrości" (ἀρετήν τε καὶ σοφίαν). Pojęcia 'mądrość' i 'cnota' wydają się być w *Teajtecie* szczególnie mocno powiązane. Jedność mądrości i cnoty podkreślona jest także przez wprowadzenie jej przeciwieństwa: głupoty i zła, pojęć także traktowanych

[27] A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1954, s. 19-20 oraz 51.

[28] Wyczerpujące wyjaśnienie sformułowania „ze zrozumieniem" (μετὰ φρονήσεως) podaje Sedley. Zob. D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, s. 75-76. Por. także miejsce w *Fedonie* (79d), gdzie φρόνησις określa stan, jaki osiąga dusza, gdy dotyka Idei.

[29] D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, s. 313; D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, s. 81.

łącznie. Następuje jeszcze jedno utożsamienie, które logicznie wynika z fragmentu 176e–177a, gdzie Sokrates odwołuje się do wizji zaświatów, gdzie egzystują dwa „paradygmaty" (παραδείγματα)[30]: jeden z nich jest boski i najszczęśliwszy, drugi — całkowicie opuszczony przez bogów i najnieszczęśliwszy (176e). Jak można wnosić z toku rozważań Sokratesa; ludzie, którzy spełniają nakaz ucieczki od zła itd. i upodabniają się przez swoje czyny do pierwszego pierwowzoru, wiodąc życie do niego podobne, a kiedy umrą, przyjmuje ich na swe łono „tamto" wolne od zła miejsce (177a), a zatem, nagrodą dla nich jest szczęście i powrót do boga/bogów. Od początku (czyli od 176a do 177a), cały ten szereg równoważnych pojęć wygląda następująco: ucieczka od zła = upodobnienie się do boga = sprawiedliwość i pobożność ze zrozumieniem ich pojęć = mądrość i cnota = szczęście = powrót do boga/bogów. Równolegle do tego Sokrates przedstawia los „czarnych charakterów", identycznych chyba z retorami (czyli politykami i prawnikami) z wcześniejszej części dygresji, który stanowi dokładne przeciwieństwo życia filozofa i układa się w następujący szereg: trwanie w „tym" świecie i czynienie zła — stanie się niepodobnym do boskiego paradygmatu (τῷ δὲ ἀνομοιούμενοι) — niesprawiedliwość i bezbożność bez zrozumienia ich — głupota i zło — nieszczęście — pozbawienie kontaktu z bóstwem (por. 177a).

Sokrates w *Dygresji* jest bardzo małomówny zarówno w kwestii metod upodobnienia się do boga, jak i tożsamości owego boga, do którego trzeba się upodobnić. W kilku innych dialogach Platon omawia to zagadnienie obszerniej[31]. W *Fajdrosie* (252d–253c) mówi o upodabnianiu siebie i ukochanej osoby do poszczególnych bogów mitologii (bogami filozofów są tam Zeus i Apollon), w *Timajosie*[32] o pokrewieństwie nieśmiertelnej, boskiej części duszy człowieka, nazywanej tam 'dajmonem' (δαίμων), z duszą świata, stworzoną przez demiurga. Upodobnienie się do duszy świata to powrót do „dawnej natury" i „najlepszego życia" (90d), a jednocześnie spełnienie oczekiwań demiurga, który stwarzając świat, z powodu swej dobroci chciał, by wszystko było jak najbardziej podobne do niego (29e: ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ). W *Państwie* mamy fragment (500c–d), w którym czytamy, że filozof staje się boski (θεῖος) na miarę ludzkich możliwości przez kontemplację i naśladowanie Idei. W *Fedonie* (107d) dowiadujemy się czegoś więcej na temat sposobu ucieczki od zła: jest nim stanie się jak najlepszym i najrozumniejszym (ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι), które jest z kolei rozumiane jako zdobycie przez duszę kultury (τῆς παιδείας). W tym samym dialogu (*Fedon*, 80a–b) czytamy, że dusza najbardziej jest podobna do tego, co boskie, nieśmiertelne, niezmienne, niezniszczalne i poznawalne jedynie umysłem. W *Prawach* znajduje się fragment (716c) nawiązujący do *Teajteta*, gdzie bóg (ὁ θεός) nazwany został miarą wszystkich rzeczy (w *Teajtecie* zwalczany jest pogląd Protagorasa, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy). „Podobny" (ὅμοιος) do boga to człowiek rozsądny i miły bogu

---

[30] Pozostawiam bez tłumaczenia ze względu na to, że jest wciąż kwestią otwartą, czy 'paradygmaty' z *Teajteta* są Ideami czy tylko wzorcami postępowania. Na ten temat zob. D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, s. 312-313.

[31] Niemal kompletną listę miejsc wraz z omówieniem podają D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, s. 309-324; Th.A. Szlezák, *O nowej interpretacji...*, s. 132-140.

[32] Platon, *Timajos* 90a–d; por. 29e; 43a.

(ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος), a niepodobny i odmienny od boga jest człowiek nieumiarkowany i niesprawiedliwy (ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ὁ ἄδικος). „Miły bogu" jest tutaj antonimem terminu „niesprawiedliwy", co zgadza się z tym, co powiedzieliśmy wcześniej o definicjach pobożności i sprawiedliwości w *Eutyfronie*.

Wróćmy jednak do postawionego wcześniej zagadnienia, czy bóg, patronujący majeutycznej misji Sokratesa, i bóg z *Dygresji*, do którego trzeba się w miarę możliwości upodobnić, jest tym samym bogiem. W *Dygresji* bóg przedstawiony został jako ideał sprawiedliwości, do którego upodobnić się może tylko człowiek sprawiedliwy i pobożny, i jednocześnie zdolny do zrozumienia, czym jest sama sprawiedliwość i pobożność. Z kolei, w dygresji majeutycznej mamy pewną aluzję do podobieństwa do boga: jest to fragment (149c), w którym Sokrates, przyrównując się do akuszerek, wspomina o Artemidzie, patronce położnych, która zleciła opiekę nad porodami kobietom bezpłodnym ze względu na wiek, czcząc w nich „swe własne podobieństwo" (τιμῶσα τὴν **αὑτῆς** ὁμοιότητα). Odwracając to porównanie, można skonstatować, że misję majeutyczną zlecił Sokratesowi bóg, czcząc w nim własne podobieństwo. Na czym polega podobieństwo Sokratesa do tego boga? Otóż wydaje się, że Sokrates jest przede wszystkim wzorem pobożności; cnoty, która dotyczy służby bogu[33]. Wizerunek Sokratesa — wzoru pobożności kreują poza *Teajtetem* dwa dialogi: *Obrona*, gdzie Sokrates przedstawia się jako osoba poświęcająca życie służbie bożej, oraz *Eutyfron*, w którym Sokrates, dociekający istoty pobożności, został pokazany w jaskrawym kontraście z *wydającym się pobożnym* wieszczkiem Eutyfronem. Pobożność Sokratesa jest więc powodem jego powołania przez boga do pełnienia misji majeutycznej. Bóg z dygresji majeutycznej i, analogicznie, Sokrates przedstawieni zostali jako życzliwi ludziom (por. 151c–d). Można z tym porównać fragment *Obrony* (29d–e), gdzie Sokrates nazywa swą zleconą przez boga misję filozofowaniem i zachęcaniem współobywateli do troski o ich dusze.

Innym problemem jest to, czy troska boga i zarazem misja Sokratesa dotyczą wszystkich ludzi. Pośrednia odpowiedź na to pytanie znajduje się w *Teajtecie*, gdzie Sokrates został pokazany jako dokonujący starannej selekcji 'brzemiennych': tylko nieliczni spośród ludzi młodych oraz szlachetnych okazują się brzemienni i to tych powierza bóg trosce Sokratesa; pozostali znajdują się poza kręgiem ich (tj. boga oraz Sokratesa) zainteresowań. Bezpośrednia odpowiedź jest zawarta w *Państwie* (613a–b): bogowie zawsze troszczą się o podobnych do siebie, czyli o sprawiedliwych, kultywujących cnotę oraz w miarę ludzkich możliwości upodobniających się do boga (εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ)[34]. W *Obronie* (29d–e) Sokrates mówi wprawdzie, że apeluje do wszystkich Ateńczyków, aby troszczyli się o duszę i stawali się lepszymi, lecz szanse na to, by jego przesłanie trafiło do wszystkich, są znikome, z czego Sokrates jasno zdaje sobie sprawę. Mądry bóg nie powierzałby Sokratesowi niemożliwej do wykonania misji, a takową byłoby ulepszanie wszystkich bez wyjątku Ateńczyków. O takich nieuleczalnych przypadkach ludzi,

[33] D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, s. 313-314; D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 82 (przypis dotyczy Sokratesa jako wzoru pobożności).

[34] D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, s. 314. Podobna myśl została wyrażona w *Obronie* (41d), że bogowie troszczą się o sprawy dobrych ludzi zarówno za życia tychże, jak i po ich śmierci.

do których Sokrates mimo swych dobrych chęci nie potrafi dotrzeć, wiele mówi on w *Dygresji*.

W całej *Dygresji* anty-przykładem postępowania i życia jest postawa retora (z kontekstu wynika, że chodzi nie tyle o krasomówcę, ile o zdeprawowanego prawnika i polityka)[35]. Sokrates nazywa ludzi wykonujących te profesje „małymi i nie wyprostowanymi pod względem dusz" (173a). „Nie wyprostowani" czy inaczej „pochyleni" to metaforyczny opis postawy ludzi od dzieciństwa nawykłych do służalczości względem swego pana, tj. ludu. Takie wychowanie i warunki życia sprawiają, że retorzy nie potrafią się „wydźwignąć" czy „wyprostować wraz ze sprawiedliwością i prawdą" (173a). Oczywiście, mają oni o sobie samych bardzo wysokie mniemanie („ludzie zdolni i mądrzy, jak sądzą"), ale ich sądy nie mają żadnej obiektywnej wartości (173a–b). Będący w *Dygresji* pozytywnym przykładem „filozof" ma o tego rodzaju ludziach bardzo niskie mniemanie: uważa ich za krótkowidzów, którym brak kultury nigdy nie pozwala ogarniać wzrokiem całego świata (174e–175a). Najpoważniejszy zarzut pod adresem „retorów" pada nieco dalej (175b): są oni niezdolni do odbywania wraz z „filozofem" podniebnych lotów ku kontemplacji zagadnień samej sprawiedliwości i niesprawiedliwości, szczęścia i nieszczęścia ludzkiego (175c). W dość nietypowy dla Platona sposób w *Teajtecie* niesprawiedliwość, nieszczęście i ‘paradygmat’ całkowicie pozbawiony boskości (por. 176e) wydają się egzystować w świecie Idei wraz ze sprawiedliwością, szczęściem i boskim „paradygmatem". Porwany na takie wyżyny „retor" zaczyna mieć podobne dolegliwości jak Teajtet na początku dialogu: zawieszony wysoko nad ziemią, patrząc z góry, z powodu nieprzyzwyczajenia staje się smutny, popada w zakłopotanie (‘aporię’) i jąka się (175d). Przypomnijmy, że podobne symptomy (uczucie ‘aporii’, dziwienie się, zawroty głowy, brak zadowalających odpowiedzi na zadawane pytania) pojawiające się u młodego Teajteta Sokrates witał z wielką radością i entuzjazmem, natomiast „retora" z *Dygresji* za to samo niemalże potępia. Wydaje się, że tym, co Sokrates ma do zarzucenia owemu „retorowi", jest nieświadomość niewiedzy oraz niechęć do jej przezwyciężenia, podczas gdy w Teajtecie szanuje on świadomość niewiedzy. Sokrates mówi bowiem dalej, że nie jest wcale łatwo przekonać kogoś, że nie ma znaczenia, jakim się człowiek *wydaje* innym ludziom: złym, czy dobrym, ale jakim naprawdę *jest* (176b). Z podtekstu 176b–c wynika, że misja Sokratesa jest traktowana przez tych ludzi niepoważnie; oni nie chcą przyjmować do wiadomości prawdy, którą on im objawia, a mianowicie, że bóg jest najsprawiedliwszy, a z ludzi podobny do boga jest ten, kto stanie się jak najbardziej sprawiedliwy. Mamy także mocno podkreśloną antytezę: prawda Sokratesa — błędne mniemania o sobie i niewiedza „retorów" o niej (176d): „Trzeba więc powiedzieć prawdę, że tym bardziej oni są tacy, jakimi się sobie nie wydają, i nawet o tym nie wiedzą: nie mają bowiem pojęcia o karze za niesprawiedliwość, a tego bynajmniej nie wypada nie wiedzieć".

Ludzie ci wydają się zupełnie nie wiedzieć, kim są, i nie zdają sobie sprawy z tego, co robią. Właściwie działają w dobrej wierze: sądzą bowiem, że są dobrzy. Gdyby wiedzieli, że są źli, z pewnością zmieniliby swe postępowanie. Wspomniana

[35] Interpretacja zawodu „retora" i szczegółowe zestawienie jego cech z cechami „filozofa" znajdują się w artykule D. Bradshawa, *The Argument of the Digression...*, s. 61-68.

przez Sokratesa kara za ich niesprawiedliwość — i chyba też za ich niewiedzę — okazuje się dalej (176e–177a) nie mieć charakteru *sensu stricto* eschatologicznego, bo owi źli ludzie nie pójdą za swe zbrodnie do jakiegoś piekła, ale kara ich polegać będzie na wiecznym przebywaniu „tutaj", czyli na ziemi, i niemożności powrotu czy odlotu do „tamtego" świata: „Chociaż, przyjacielu [*sc.* Teodorze], dwa „paradygmaty" stoją w Bycie, jeden boski i najszczęśliwszy, drugi całkowicie pozbawiony boskości i najnieszczęśliwszy, oni jednak nie widzą, że tak jest, przez głupotę i skrajną bezbożność nieświadomie [„w sposób uchodzący uwagi"] do jednego z nich się upodabniają (ὁμοιούμενοι) przez niesprawiedliwe czyny, a do drugiego stają się niepodobni (ἀνομοιούμενοι). Za to ponoszą karę żyjąc życiem podobnym do tego, do czego się upodabniają (ὁμοιοῦνται). A jeżeli powiemy im, że, jeżeli się nie oddalą od tej okropności, to po śmierci nie przyjmie ich tamten świat, nie zanieczyszczony przez zło, lecz tu wiecznie będą mieli podobieństwo (τὴν αὑτοῖς ὁμοιότητα) swego postępowania, obcując źli ze złymi, — to oni, straszni zbrodniarze, będą słuchać nas jak ludzi obranych z rozumu".

Wady moralne („skrajna bezbożność") są traktowane jako nierozłącznie związane z intelektualnymi brakami („głupota"): w powyższym tekście zaznaczone to zostało przez użycie bardzo silnego spójnika τε καί pomiędzy wyrazami „głupota" i „skrajna bezbożność". Owi „straszni zbrodniarze" są całkowicie nieświadomi nie tylko swego niepodobieństwa do boga, lecz także podobieństwa do swego własnego, pozbawionego boskości „paradygmatu". Wydaje się, że w ogóle rzeczą niemożliwą byłaby ich świadomość niepodobieństwa do boga. Gdyby bowiem Sokratesowi udało im się to uświadomić, to najprawdopodobniej staraliby się zmienić ten stan rzeczy. Główny problem ludzi niesprawiedliwych i bezbożnych, polega więc na tym, że zupełnie nie zdają sobie sprawy, że są niesprawiedliwi i bezbożni, jak gdyby ich sumienie uspokoił fakt, iż *wydają się* sprawiedliwi i pobożni. Nic więc dziwnego, że ludzie, którzy nie wiedzą, kim i jacy są, nie mają pojęcia, że aktualnie, „tu i teraz", odbywają jakąś karę. Nie zdają sobie sprawy nawet z własnego nieszczęścia, jakim jest wykluczenie z tego, co wcześniejszy fragment (176a) nazywa „prawdziwym życiem bogów i ludzi szczęśliwych". Oni nie mają udziału w tym wspólnym życiu „bogów i ludzi szczęśliwych", tak samo jak nie będą mieli wstępu po śmierci do „tamtego" zaświatowego miejsca.

Jakiś promyk nadziei w tym przygnębiającym obrazie wiecznej wegetacji „retorów" na ziemi przynosi ostatni fragment *Dygresji* (177b), gdzie opisana jest sytuacja, w której przytrafia im się co następuje. Otóż, kiedy w „prywatnej" rozmowie, która opisana jest jak dialog sokratyczny, chcą mężnie wytrwać na placu boju i nie uciekać, w końcu sami przestają się podobać „samym sobie" (αὐτοὶ **αὑτοῖς**) w tym, co mówią, i powoli zaczynają pojmować słabość całej swojej sztuki retorycznej. Ta grupa „retorów", która nie ucieka przed Sokratesem i nie potrafi już trwać w zgubnym dla siebie samozadowoleniu, rokuje jakieś nadzieje na „oświecenie", ale nie dowiadujemy się niczego więcej, gdyż w tym miejscu (177c) Sokrates przerywa *Dygresję*.

Z fragmentu cytowanego wyżej (176e–177a) można wyprowadzić przez analogię wnioski dotyczące „filozofa". Jeżeli „retor" przez bezbożność, głupotę i swoje niesprawiedliwe czyny tu i teraz upodabnia się do bezbożnego „paradygmatu", to w ta-

kim razie „filozof" już tu i teraz jest podobny do boga i znajduje się w „tamtym" czystym świecie. W taki sposób odczytuje tę myśl z *Teajteta* Plotyn[36]. I jeżeli retor jest całkowicie nieświadomy swego niepodobieństwa do boskiego 'paradygmatu', „filozof" będzie najzupełniej świadomy własnego podobieństwa do boga oraz przynależności do „tamtego" świata. Ponadto *Dygresja* wydaje się chyba implikować jeszcze jedno: owa ucieczka od zła ku dobru (boskiemu i najszczęśliwszemu 'paradygmatowi') stanowi coś w rodzaju ucieczki wewnętrznej, wycofania się w głąb siebie. Co do tego, że nie chodzi tu o czysto fizyczne odizolowanie się od „złego" świata, nie ma wątpliwości, ponieważ „filozof" został przedstawiony jako do tego stopnia pochłonięty zagadnieniami ogólnymi, iż nie jest świadom nie tylko wszystkich zawiłości spraw publicznych, ale nawet tego, czy w jego sąsiedztwie ktoś czy coś mieszka (174b). Platon częściowo pokazuje, „którędy jego dusza lata": wśród zagadnień, którymi zajmuje się — poza tradycyjnie przypisywanymi filozofom, takimi jak astronomia[37] — znajduje się też badanie, czym jest człowiek i czym z natury różni się od innych istot w działaniu i doznawaniu (174b). Przedmiotem dociekań filozofa jest więc on sam — to, czym jego własna natura różni się od zwierząt. Nie ma co prawda potwierdzenia w samej *Dygresji*, że „filozof" znajduje rozwiązanie tego problemu badając samego siebie, mamy jednak sporo wzmianek rozproszonych w całym dialogu na temat analizy własnych stanów wewnętrznych i funkcji duszy.

IV. Analiza procesów myślenia i poznania

Z drobniejszych wzmianek na temat autoanalizy wymienić trzeba następujące. W trakcie krytyki teorii wiedzy Protagorasa (wiedza to spostrzeżenie zmysłowe) Sokrates mówi o gruntownym badaniu samych siebie (155a: ἀλλὰ τῷ ὄντι **ἡμᾶς αὐτοὺς** ἐξετάζοντες) w tym celu, by przekonać się, czym naprawdę jest to, co widzimy, skoro raz nam się wydaje mniejsze, a raz większe. Dalej, w ramach krytyki owej teorii, Sokrates udowadnia, że jeśli przyjąć, iż jest ona prawdziwa, nie istnieje sposób, żeby odróżnić rzeczywistość od snu. Teajtet zgadza się z Sokratesem i zauważa, że zachodzi zdumiewające podobieństwo (ἡ ὁμοιότης) między rzeczywistą rozmową, którą aktualnie odbywają, a snem o takiej rozmowie (158c). Następnie, w rozwijanym przez Sokratesa obrazie myśli (διάνοια) jako gołębnika i gołębi jako rodzajów wiedzy (ἐπιστῆμαι), na przykład arytmetyki czy gramatyki, pojawia się pytanie, czy matematyk albo gramatyk za każdym razem, kiedy korzysta ze swej wiedzy, nie uczy się przypadkiem od siebie samego tego, co wie (198e: ἆρα ἐν τῷ τοιούτῳ πάλιν ἔρχεται μαθησόμενος **παρ' ἑαυτοῦ** ἃ ἐπίσταται). Gołębnik taki wraz z gołębiami znajduje się w duszy każdego człowieka (197d). Rozpatrując Teorię Snu Sokrates proponuje, by zweryfikować ją poprzez sprawdzanie, w jaki sposób ludzie uczą się liter — a najlepiej poprzez sprawdzanie siebie samych (203a: Βασανίζωμεν δὴ αὐτὰ ἀναλαμβάνοντες, μᾶλλον δὲ **ἡμᾶς αὐτούς**, οὕτως ἢ οὐχ οὕτως γράμματα ἐμάθομεν).

[36] Por. Plotyn, *Enneady* I 2, 6: Αὐτὸς μὲν γάρ ἐστιν ὃς ἦλθεν ἐκεῖσθεν καὶ τὸ καθ' αὑτόν, εἰ γένοιτος οἷος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστιν — „Bo jest tym właśnie, który stamtąd przybył, i w swej istocie, jeśli stanie się taki, jaki przybył, jest tam" (tłum. A. Krokiewicz).

[37] R. Rue, *The Philosopher in Flight...*, s. 87.

Szersza wypowiedź Sokratesa na temat procesów myślowych, odbywających się wewnątrz nas samych, zawarta jest w 189e–190a: „[Sokrates] A myśleniem nazywasz to samo, co i ja? Teajtet: A ty co tak nazywasz? Sokrates: Rozmowę, którą dusza sama z sobą (αὐτὴ πρὸς **αὑτὴν**) prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia — sama sobie (αὐτὴ **ἑαυτήν**) zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi „tak", i mówi „nie". A kiedy granice pewne pociągnie — dusza czasem wolniej, czasem szybciej miarkuje — kiedy w końcu jedno i to samo powie, i już się nie waha na obie strony, uważamy to za jej sąd. Zatem ja mniemaniem nazywam mówienie, a sądem nazywam myśl, tylko nie do kogoś innego, ani głosem, tylko po cichu, do siebie samego (πρὸς **αὑτόν**)"[38].

Wewnętrzny dialog, jaki dusza prowadzi sama ze sobą[39], ma być ilustracją myślenia (τὸ διανοεῖσθαι), utożsamionego od razu z mniemaniem (τὸ δοξάζειν/ἡ δόξα). Cytowaną wypowiedź Sokratesa raczej trudno byłoby nazwać definicją myślenia/mniemania, choć ma formę definicji („myślenie *jest* rozmową, którą dusza prowadzi sama ze sobą"). Jest to, ściśle biorąc, alegoria myślenia. Nieodparcie narzuca się wrażenie, że Platon przedstawił tę wewnętrzną rozmowę duszy w formie dialogu sokratycznego[40]: pytanie na określony temat, odpowiedź na pytanie, twierdzenia i przeczenia, i w końcu — kiedy „obie strony" się zgadzają — zapada sąd. Zdarza się zresztą, jak na przykład w *Gorgiaszu* (505c–507b), że platoński Sokrates łamie konwencję gatunku i sam ze sobą prowadzi dialog sokratyczny. Co więcej, nie ma właściwie większego znaczenia dla treści myślenia nie tylko liczba rozmówców (jeden czy dwóch), ale także to, czy ta „rozmowa" pozostanie niewypowiedziana w myśli (por. 189d: τῇ διανοίᾳ), czy otrzyma formę wypowiedzi ustnej (λόγος). Wypowiedź ustna jest jedynie lustrem, w którym odzwierciedla się myśl, jak mówi Sokrates pod koniec dialogu (*Teajtet* 206d), i nie wnosi do samej myśli niczego nowego. Obok i tak już długiego szeregu: myślenie = mniemanie pojawia się jeszcze w *Teajtecie* myśl (διάνοια). Nasuwa się zatem pytanie, czy myśl jest tym samym, co mniemanie (τὸ δοξάζειν/ἡ δόξα). Okazuje się, że nie. Mniemanie bowiem jest doskonalszą postacią myśli (δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύσις), jak Platon wyjaśnia w *Sofiście* (264b).

Cytowane wyżej miejsce z *Teajteta* (189e–190a) ma dwa odniesienia w samym dialogu: w 190c, gdzie „mówienie do siebie" jest nazwane „mniemaniem" (τὸ λέγειν πρὸς **ἑαυτὸν** δοξάζειν ἐστίν) i w 195e–196a, gdzie liczenie (które też według Platona jest rodzajem „mniemania", δοξάσαι) zostało przedstawione jako rozmowa z sobą samym („mówiąc do siebie i pytając, ile to jest", λέγων πρὸς **ἑαυτὸν** καὶ ἐρωτῶν πόσα ποτ᾽ ἐστίν). Jednakże myślenie/mniemanie, obrazowo przedstawione przez Sokratesa za pomocą wewnętrznego dialogu duszy, nie są wcale, jak się okazuje dalej w dialogu, poznaniem, czyli uchwyceniem jakiejkolwiek wiedzy (por.

[38] Platon, *Teajtet* 189e–190a, tłum. W. Witwicki. Przekład zmodyfikowany terminologicznie — E.O.

[39] „Wewnętrzna rozmowa duszy" jest to w ogóle częsty motyw w późnych dialogach Platona (por. Platon, *Sofista* 263d–264b; *Timajos* 37b; *Fileb* 38c). Zob. D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 130.

[40] Takiego zdania jest też D. Sedley. Zob. D. Sedley, *The Midiwife of Platonism...*, s. 130.

209e–210a: τὸ γὰρ γνῶναι ἐπιστήμην που λαβεῖν ἐστιν). Definicja wiedzy jako jakiegokolwiek mniemania — nawet prawdziwego z uzasadnieniem (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, 202c; μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα, 208b) — zostaje sprowadzona do absurdu. Sokrates i Teajtet dojdą do wniosku, że mniemanie prawidłowe i wiedza nie mają ze sobą nic wspólnego (208b). Podobny punkt widzenia prezentuje Platon w *Timajosie* (37bc): „mniemania i przekonania mocne i prawdziwe" (δόξαι καὶ πίστεις [...] βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς) stoją na jednym biegunie, a rozum i wiedza (νοῦς ἐπιστήμη τε) — na drugim. Dzieje się tak dlatego, że dotyczą one odmiennych przedmiotów poznania: mniemania — świata zmysłowego; wiedza i rozum — przedmiotu myśli (τὸ λογιστικόν). Także w *Timajosie* (51d–e) zwalcza Platon pogląd przypisywany „niektórym", jakoby mniemanie prawdziwe (δόξα ἀληθὴς) i rozum (νοῦς) były jednym i tym samym. Twierdzi on, że w rzeczywistości należą one do „dwóch rodzajów", ponieważ powstają w oderwaniu od siebie i zachowują się niepodobnie do siebie. Jeden rodzaj powstaje w wyniku nauki, drugi — przez zwykłą sugestię. Do wydawania mniemań prawdziwych zdolni są wszyscy ludzie, ale rozum (νοῦς) mają tylko bogowie, a ludzie — w stopniu bardzo ograniczonym. Mniemania prawdziwe i wiedza dotyczą dwóch różnych światów i dlatego pojęć tych nie można stosować zamiennie[41]. Każde mniemanie (na co wskazują choćby dobierane w *Teajtecie* przykłady) jest z konieczności uwikłane w spostrzeżenia zmysłowe i nie może istnieć bez nich, bo przecież ich dotyczy. I to jest właśnie powód, dla którego mniemanie prawdziwe jest czymś zupełnie odrębnym od poszukiwanej w dialogu wiedzy. Kontrargumentem dla tego, co powiedziano wyżej, mógłby być cytat z *Uczty* (202a), gdzie Diotyma określa stan pośredni między zrozumieniem (w tym miejscu identycznym z wiedzą — ἐπιστήμη) a głupotą (μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας) jako mniemanie prawidłowe bez uzasadnienia (ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι), z czego wynika, że mniemanie prawidłowe z uzasadnieniem byłoby już zrozumieniem/wiedzą. Podobnego sensu można się doszukać w *Timajosie* (51e), gdzie rozum (identyczny z wiedzą), który przysługuje bogom i w małym stopniu ludziom, został określony sformułowaniem: „będący zawsze z prawdziwym uzasadnieniem" (τὸ μὲν ἀεὶ μετ᾽ ἀληθοῦς λόγου). Tymczasem w *Teajtecie* mniemanie prawdziwe z uzasadnieniem (*logosem*) nie jest jeszcze wiedzą, co znaczy, że w tym miejscu istnieje niekonsekwencja w poglądach samego Platona na temat wiedzy albo na temat *logosu*.

Dyskredytowane w całym *Teajtecie* spostrzeżenia zmysłowe mają swoją siedzibę, czy też są gromadzone, w duszy (por. koń trojański z 184d); w tym dialogu nie podzielonej na części, lecz traktowanej jako jedność, co dodatkowo komplikuje problem. A zatem spostrzeżenia zmysłowe są obecne w duszy, ale w spostrzeżeniach zmysłowych nie ma wiedzy „wcale" czy „zupełnie" (187a). W czym zatem wiedza jest i w jaki sposób dusza ją zdobywa? Nie ma zbyt wielu miejsc w dialogu, gdzie Platon orzekałby o tym w sposób pozytywny, a nie tylko przez negację (czym nie jest wiedza, gdzie jej nie należy szukać, itp.), ale tam, gdzie zaczyna wreszcie to robić, sygnalizuje to poprzez charakterystyczne sformułowanie „sama przez się" (**αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν**), odnoszące się do czynności duszy, w którym zasto-

[41] R.W. Hall, *Plato and the Individual*, Hague 1963, s. 160 (dotyczy *Timajosa* 37b–c i 51e).

sowany jest zaimek zwrotny. Zagadkowo brzmiące wyrażenie „sama przez się” nie zostaje wyjaśnione w *Teajtecie*, ale mamy wystarczająco dużo miejsc do porównania w innych dialogach, przede wszystkim w *Fedonie*[42]. Wyrażenie to znaczy: „bez ciała” (por. 66e–67a), „uciekając od ciała” czy „odrywając się od ciała” (80e–81a). A.-J. Festugière nazywa ten stan duszy „skupieniem się”, bo Platon wykorzystuje w *Fedonie* (67c; 83a) obraz skorupiaka, który „skupia się w sobie” i odrywa od skorupy, tj. od swego ciała[43]. D. Sedley podaje, że αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν to „klasyczne platońskie wyrażenie dla czysto intelektualnego badania, niezależnego od empirycznego”, ale waha się co do tego, czy w *Teajtecie* stosuje się ono do poznania Idei, tak jak w *Fedonie* (64c–66a)[44]. Z tym wiąże się inny, nierozwiązywalny problem: czy gdziekolwiek w *Teajtecie* Platon w ogóle mówi o Ideach?

Pokażemy teraz miejsca w *Teajtecie*, które opisują czynności duszy, kiedy zaczyna ona zdobywać wiedzę. Tym opisom zawsze towarzyszy wyrażenie „sama przez się” i terminy, które mogą oznaczać Idee, ale czy rzeczywiście oznaczają, pozostaje nadal kwestią otwartą. Po raz pierwszy w dialogu problem samodzielnych czynności duszy pojawia się, gdy Sokrates pyta Teajteta, jakim zmysłem dusza spostrzega wspólne właściwości rzeczy (τὰ κοινά), takie jak istnienie i nieistnienie, podobieństwo i niepodobieństwo, tożsamość i różność, jedność i wielość (185c–d). Na to postawione przez Sokratesa pytanie Teajtet odpowiada, że dusza nie spostrzega ich poprzez jakiś organ zmysłowy, ale „sama poprzez siebie” ogląda wspólne właściwości rzeczy (185e: αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν). Sokrates cieszy się z tak trafnej odpowiedzi i potwierdza ją słowami: „Piękny jesteś, Teajtecie, [...] jeśli wydaje ci się, że jedne rzeczy dusza sama poprzez siebie (**αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς**) ogląda, a drugie poprzez czynności ciała”. Do tej samej grupy właściwości wspólnych postaci dialogu zaliczają istnienie (οὐσία), tak więc także i ono może być poznane tylko przez duszę „samą przez się” (αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ᾽ αὑτήν), czyli bez pomocy zmysłów (186a). Wśród właściwości wspólnych pojawiają się też piękno i brzydota, dobro i zło. Oczywiście, narzucającym się od razu pytaniem jest to, czy właściwości wspólne są Ideami, na które F.M. Cornford i D. Sedley zgodnie odpowiadają przecząco[45].

W tym fragmencie dotyczącym właściwości wspólnych mamy więcej informacji dotyczących tego, co dusza konkretnie robi „sama przez się”. Otóż, dusza „sama w sobie” porównując przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, widzi istotę właściwości wspólnych we wzajemnych relacjach (186a–b: καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη **ἐν ἑαυτῇ** τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα). Ponieważ właściwości wspólne zostały przedstawione w parach przeciwieństw, czynnością „samej” duszy jest zestawianie tych par i ocenianie w stosunku do siebie oraz tworzenie pojęć abstrakcyjnych (186b). Ta czynność porównywania, której dokonuje „sama” dusza (αὐτὴ ἡ ψυχή), została niżej w tekście (186d) nazwana za pomocą dwóch zbliżonych znaczeniem rzeczowników:

---

[42] Platon, *Fedon* 64c–66a; 66e–67a; 79c–e; 80d–81a; 82e–83b.

[43] A.-J. Festugière, *Personal Religion...*, s. 59.

[44] D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 116.

[45] F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge...*, s. 105; D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 106-107 oraz 115.

τὰ ἀναλογίσματα i ὁ συλλογισμός, które D. Sedley proponuje tłumaczyć umownie jako „kalkulacje”, wierny bowiem przekład tego wyrazu w danym kontekście byłby niemożliwy[46]. W tym samym miejscu (186c–d) zdolność do „kalkulacji” na podstawie wrażeń zmysłowych zostaje uznana za różnicę między ludźmi a zwierzętami: „Czyż nie jest tak, że z jednej strony istnieją pewne rzeczy, które od momentu urodzenia są z natury dostępne zarówno ludziom jak i zwierzętom do spostrzegania — to są doznania, które sięgają poprzez ciało do duszy, z drugiej zaś strony, kalkulacje na ich podstawie odnoszące się do istoty i korzyści stają się dostępne tym [ludziom], którzy uzyskują do nich dostęp z trudnością, po długim czasie, z wielkim wysiłkiem i dzięki wykształceniu?”.

Z powyższego tekstu jasno wynika, że tylko niektórzy ludzie potrafią „przetworzyć” wrażenia zmysłowe na sposób swoiście ludzki, do jakiego nie są zdolne zwierzęta, które jedynie odbierają spostrzeżenia poprzez zmysły i nie wyciągają z nich wniosków. W samych doznaniach — czytamy dalej — nie ma wiedzy, ale w „kalkulacji” na ich podstawie — jest (186d: ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ). W tym samym miejscu (186d) wiedza została utożsamiona z prawdą (ἀλήθεια). Jeżeli przypomnimy sobie początek dialogu, gdzie wiedza została utożsamiona z mądrością, otrzymamy następujący szereg synonimów: wiedza = mądrość = cnota = prawda.

Następnie, wyrażenie „sama przez się” znajduje się w tym miejscu dialogu (187a), gdzie Sokrates i Teajtet definitywnie dochodzą do wniosku, że w spostrzeżeniu zmysłowym nie ma żadnej wiedzy, lecz kryje się ona pod nazwą tej czynności, którą wykonuje dusza, kiedy „sama w sobie” (αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν) zajmuje się bytami (τὰ ὄντα). Miejsce to jest prawdziwym problemem dla komentatorów, bo „byty” wydają się już być Ideami[47]. Reasumując, wiedza (identyczna z mądrością i prawdą) nie jest osiągalna za pomocą zmysłów i żadne formy poznania zmysłowego (αἰσθάνεσθαι, διανοεῖσθαι, δοξάζειν) nie mają do niej dostępu. Dusza ‘dotyka’ wiedzy (por. 186d i 186e: ἀληθείας ἅψασθαι) jedynie wtedy, gdy działa „sama przez się”, czyli bez pomocy ciała. Ta ‘czysta’ czynność duszy nie została w *Teajtecie* nazwana. Być może, chodzi tutaj o „zrozumienie” (φρόνησις)[48], które Platon definiuje w *Fedonie* (79e) jako stan (τὸ πάθημα) duszy, która oderwawszy się od ciała i działając sama przez się (αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν) ‘dotyka’ Idei. „A ilekroć rozpatruje coś sama w sobie (αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν), natenczas leci tam, w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie; ona tego krewna, zawsze się do tego zbliża, ilekroć sama z sobą (αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν) zostanie, o ile jej to wolno; przestaje się wtedy błąkać i obcując z tym, zawsze się jednakowo do tego samego odnosi, bo się takich rzeczy tknęła. A ten stan jej nazywają rozumem (φρόνησις)” (tłum. W. Witwicki).

W dalszej części *Fedona* (79e–80a) Platon mówi o podobieństwie duszy do boskich Idei i niepodobieństwie ciała do duszy i do Idei zarazem. Istnieje w *Fedonie* niewątpliwy związek „zrozumienia” (φρόνησις), odnoszącego się do Idei, z nieśmier-

[46] D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 110.
[47] Zob. *ibid.*, s. 114-115.
[48] Termin w zasadzie nieprzekładalny, w danym kontekście tłumaczony czasem jako „inteligencja”.

telnością[49]. W *Państwie*(518e) czytamy, że „zrozumienie" (φρονῆσαι) ma w sobie coś boskiego[50]. W *Teajtecie*, którego zasadniczym tematem jest definicja wiedzy, wątek boskości czy nieśmiertelności człowieka pojawia się w *Dygresji* i nigdzie poza jej obrębem nie występuje. Zestawienie „zrozumienia" (φρόνησις) i „mądrości" (σοφία), która jest jednym z synonimów wiedzy w *Teajtecie*, pojawia się w komentarzu Plotyna do *Dygresji Teajteta*[51]. Jeżeli Plotyn ma rację, znaczyłoby to, że brakującym elementem układanki wiedza — mądrość — cnota — prawda jest „zrozumienie" (φρόνησις), w *Filebie*[52] będące synonimem νοῦς, wiedzy najwyższego rzędu.

Dusza ludzka, ujmowana w *Teajtecie* jako jedność, pełni trzy zasadnicze funkcje:

(1) spostrzeganie zmysłowe,

(2) myślenie/mniemanie, którego rezultatem mogą być następujące rodzaje mniemań: mniemanie fałszywe, mniemanie prawdziwe bez uzasadnienia, mniemanie prawdziwe z uzasadnieniem;

(3) poznanie, czyli uchwycenie wiedzy/mądrości/prawdy.

Najwyższa funkcja duszy, poznanie czy uchwycenie wiedzy (τὸ γνῶναι, τὸ τὴν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ ἐπίστασθαι), nie może być definiowana za pomocą terminów oznaczających niższe funkcje (czyli spostrzeganie i myślenie/mniemanie), czego dowiódł Sokrates, obalając w dialogu kolejne definicje wiedzy (1. wiedza jako spostrzeżenie zmysłowe, 2. wiedza jako mniemanie prawdziwe, 3. wiedza jako mniemanie prawdziwe z uzasadnieniem). Ponieważ w *Teajtecie* wiedza występuje w bardzo wąskim znaczeniu jako synonim mądrości i prawdy (należałoby raczej mówić o Wiedzy), funkcja poznania czy uchwycenia wiedzy jest zbliżona do „będącej czymś boskim" funkcji „zrozumienia" (φρόνησις) z *Fedona* lub do „rozumu" (νοῦς) z *Timajosa*, cechującego bogów i w małym tylko stopniu ludzi, podczas gdy mniemanie prawdziwe przysługuje wszystkim ludziom bez wyjątku. Nadal niejasne pozostaje zagadnienie, dlaczego „mniemanie prawdziwe z uzasadnieniem" nie jest w *Teajtecie* wiedzą, podczas gdy w *Uczcie* i w *Timajosie* wydaje się nią być. W *Teajtecie* „kalkulacje" (ἀναλογίσματα, συλλογισμός), oparte na danych zmysłowych, są już wiedzą, więc dlaczego zbliżone do nich znaczeniem λόγος nią nie jest, nie wiadomo. W każdym razie, odrzucenie definicji wiedzy/mądrości/cnoty/prawdy jako mniemania prawdziwego z uzasadnieniem (*logosem*) powoduje zerwanie naturalnego związku przyczynowo-skutkowego między myśleniem/mniemaniem a poznaniem/uchwyceniem wiedzy. Czy to oznacza, że poznanie/uchwycenie wiedzy nie wymaga w ogóle myślenia/mniemania? Wydaje się, że jednak poznanie musi być poprzedzone myśleniem. Myślenie/mniemanie, jak już mówiliśmy, zostało przedstawione jako dialog sokratyczny. Z kolei, w dygresji majeutycznej Sokrates przedstawia się jako pełniący służbę bożą, która polega na oczyszczaniu dusz młodych ludzi z fałszywych mniemań. To oczyszczenie duszy jest konieczne, by stali się oni kiedyś „pełni lepszych rzeczy". Przez „lepsze rzeczy" należy chyba rozumieć poszukiwaną w dialogu wiedzę, identyczną z mądrością, cnotą i prawdą.

---

[49] R.W. Hall, *Plato and the Individual*, s. 146.

[50] To ostatnie miejsce omawia Th.A. Szlezák, *O nowej interpretacji...*, s. 120-121.

[51] Por. *Enneady* I 2, 6: σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει — „mądrość polega na widzeniu bytów, które ma w sobie umysł" (tłum. A. Krokiewicz).

[52] Platon, *Fileb* 13e; 22a–d; 66b.

Podsumowanie

Samopoznanie, czyli analiza stanów własnej duszy, występuje w dialogu *Teajtet* w terminach takich jak „badanie siebie samego" (155a, 203a), „znajdowanie w sobie samym" (150d), „uchwycenie w sobie samym" (145e), „pokazywanie samego siebie" (145b), „uczenie się od samego siebie" (198e), „wypowiadanie tego, co się ma w sobie samym" (210b), przy czym grecki zaimek zwrotny oznacza w tym wypadku własną duszę. Zaimek ten występuje również w wyrażeniach, które oznaczają czynności poznawcze, które dusza wykonuje bez pomocy ciała i w oderwaniu od spostrzeżeń zmysłowych (wyrażenie „dusza sama przez się"). Tylko w taki sposób — „sama przez się" — dusza może zdobywać wiedzę. W dialogu, którego przedmiotem jest definicja wiedzy, brakuje definicji, która satysfakcjonowałaby autora, lecz występuje tu szereg synonimów wiedzy, jak „mądrość i cnota", „prawda", „poznanie" oraz „zrozumienie", które u Platona są atrybutami przysługującymi jedynie bogom i wybranym ludziom, ponieważ dotyczą Idei. Tak pojmowana wiedza nie ma nic wspólnego z mniemaniem/myśleniem, opartym na spostrzeżeniu zmysłowym, toteż nie można jej definiować w kategoriach żadnego rodzaju mniemania, na co dowody przeprowadza Sokrates w dialogu. Proces myślenia i formułowania mniemań został określony jako rozmowa duszy samej z sobą, również sam dialog utrzymany w konwencji podobnych do siebie postaci Sokratesa i Teajteta stanowi alegorię procesu myślenia i formułowania mniemań. Myślenie, przedstawiane jako wewnętrzny, niewypowiedziany dialog sokratyczny, jest ostro oddzielane od poznania, definiowanego jako uchwycenie wiedzy. Dialektyka i wiedza wydają się więc nie mieć ze sobą nic wspólnego, ponieważ dialektyka operuje danymi zmysłowymi, a wiedza jest osiągana właśnie w oderwaniu od nich, gdy dusza działa „sama przez się". Jedynym łącznikiem między myśleniem/mniemaniem a poznaniem (uchwyceniem wiedzy) wydaje się być „kalkulacja" (186d: ἀναλογίσματα, συλλογισμός), której autor przyznaje status wiedzy, choć opiera się na spostrzeżeniach zmysłowych.

Będące synonimem wiedzy zrozumienie (φρόνησις) pojawia się w *Wielkiej Dygresji* w definicji upodobnienia się do boga, jako zrozumienie tego, czym jest sama sprawiedliwość i pobożność. Przez cały czas trwania dialogu Sokrates usiłuje znaleźć w duszy Teajteta mądrość i cnotę, synonimiczną z prawdą, poznaniem, zrozumieniem i wiedzą. Wydaje się, że jej nie znajduje, lecz mimo to nie szczędzi pochwał swemu rozmówcy, jako mającemu naturę filozofa. W dygresji majeutycznej Sokrates dowodzi, że misja jego ma na celu badanie wnętrza młodych ludzi; tego, co ich dusze kryją w środku, bez względu na efekt tych poszukiwań, pozytywny czy negatywny (148e). Misję badania wnętrz młodych ludzi żądnych wiedzy, nazywanych „brzemiennymi", zlecił Sokratesowi ten sam bóg, do którego upodobnienie się jest imperatywem *Wielkiej Dygresji*. W rozrzuconej po całym dialogu dygresji majeutycznej Sokrates wyjaśnia, że jego bóg nakazuje mu poprzez dialektykę uwalniać ludzkie dusze od fałszywych i błędnych wyobrażeń (150b–151c, 210b); po to, by dać im szansę na zdobycie „lepszych rzeczy", pod którymi możemy się domyślać wiedzy, równoznacznej z prawdą, mądrością, cnotą, poznaniem i zrozumieniem, oraz zdolności prowadzenia życia kontemplacyjnego w świecie Idei, jakie przedstawia *Wielka Dygresja*. Sokrates nie reklamuje bynajmniej swej sztuki ma-

jeutycznej jako pozwalającej zdobyć wiedzę, ale przedstawia ją jako wywołującą aporię (poczucie nierozwiązywalności jakiegoś problemu) oraz umożliwiającą osiągnięcie cnoty umiaru (σωφροσύνη), równoznacznej dla Platona z samopoznaniem, czyli uświadomieniem sobie własnej niewiedzy. Samopoznanie, czyli wiedza o swej własnej niewiedzy, będąca rezultatem Sokratejskiej majeutyki, stanowi niezbędny warunek osiągnięcia wiedzy/mądrości, co do której Sokrates niezmiennie deklaruje, że jej nie posiada. Rezultatem jego działalności jest oczyszczenie duszy z fałszywych wyobrażeń i samopoznanie (wiedza o własnej niewiedzy), będące warunkiem poznania (uchwycenia wiedzy), a poznanie oznacza upodobnienie się do boga — patrona misji majeutycznej Sokratesa. Takie miejsce w dialogu zajmuje problem samopoznania. Co ciekawsze, Sokrates podkreśla, że samopoznania nie można dokonać samodzielnie (150d–e), tj. bez pomocy jego i kierującego nim boga. O tym, jak wielkie znaczenie przypisuje Platon samopoznaniu (świadomości niewiedzy), świadczy fragment *Wielkiej Dygresji* (176e–177a), gdzie ludzie odznaczający się skrajną głupotą, bezbożnością i niesprawiedliwością, przedstawiani są jako kompletnie nieświadomi tych swoich cech: nieszczęście ich polega nie tylko na byciu niepodobnymi do boskiego paradygmatu, ale też na niewiedzy i całkowitej nieświadomości swojego stanu. Świadomość niewiedzy (samopoznanie) i nieświadomość niewiedzy (brak czy zanik samopoznania) to dwa zupełnie odmienne i skontrastowane ze sobą stany duszy: uświadomienie komuś niewiedzy jest celem służby bożej Sokratesa, podczas gdy całkowita nieświadomość niewiedzy odcina człowieka na zawsze i bezpowrotnie od kontaktu z bóstwem.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI
Uniwersytet Rzeszowski

Wokół wizerunku filozofa w *Teajtecie* (172c–177c) Platona

Ustęp 172c–177c *Teajteta* wprowadzony został w ten dialog dotyczący wiedzy jako dygresja. Umieszczenie jej w tym miejscu rozmowy jest dramaturgicznie uzasadnione[1], ale poza tym obecność dygresji wpływa na ogólną wymowę tego formalnie aporetycznego dialogu. Sama możliwość odejścia od pierwotnie rozważanej kwestii — a więc możliwość niczym nieskrępowanych dociekań; badania rzeczy, które okazały się interesujące dopiero w toku rozważań — odróżnia miłośnika mądrości od mówców z rzemiosła. Dygresja służy zatem zilustrowaniu metody filozoficznych dysput, wyraźnie tu skonfrontowanych z mowami sądowymi. Te ostatnie są skierowane do sędziów, nastawione na przekonywanie i ograniczone czasem wyznaczonym przez wodną klepsydrę[2]. To jeden z wciąż powracających motywów twórczości Platona: konfrontacja filozofii z sofistyką, czyli z **techniką** przekonywania, opartą na schematach, nastawioną na cele praktyczne — niewolniczą sztuką. Owo przeciwstawienie zaprezentowane w dygresji współgra doskonale z tym, jakie Platon sugeruje w *Teajtecie* w obszarze wiedzy. Teoria Idei jest co prawda w Teajtecie nieobecna, ale większość badaczy traktuje wspomnianą dygresję jako aluzję do nauki o Ideach[3]. Jej treścią jest bowiem wizerunek filozofa — z istoty Platoński, podkreślający niepraktyczność βὶος φιλόσοφος[4], odwołujący się do metafory ucieczki z tego świata

[1] Dygresja kończy tę część dialogu, w której poglądy Protagorasa zostały przedstawione w imię zasady życzliwej interpretacji, a rozpoczyna część krytyczną.

[2] Filozofowanie związane jest z posiadaniem wolnego czasu (σχολή); to samo będzie twierdził Arystoteles, według którego szczęście polega na korzystaniu z wolnego czasu (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1177b 4; *Polityka* 1338a 1).

[3] Por. np. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge 1978, s. 91 n., 120 n.

[4] Platon często przeciwstawia życie filozofa wszystkim innym sposobom życia; por. Platon, *List VII* 340b–e, *Gorgiasz* 527e, *Fajdros* 248d–e.

w inny i upodobnienia się, w miarę możliwości, do boga. Anegdota o Talesie posłużyła Platonowi do zaprezentowania pewnego modelu życia, który mimo deprecjonującego opisu — „biedne typy, które się zajmują filozofią", „nie wiedzą, którędy droga na rynek, ani gdzie sąd stoi"[5] — jest właśnie tym, który wychwala w dialogu Sokrates. Ideał ten będzie rozwijany w Akademii przez niektórych uczniów Platona, niepraktyczna ϑεωρία będzie tam charakteryzowała filozoficzny sposób życia. Natomiast w Likejonie powstanie ideał konkurencyjny, definiujący filozofa przez fachowość oraz mądrość polityczną, ale popularyzowany w podobny sposób — przez opowieści o dawnych myślicielach, którzy go mieli realizować. A to z kolei — to znaczy owa odmienność ideałów przypisywanych najstarszym „filozofom" — będzie źródłem sprzeczności, na jakie natykamy się w doniesieniach na ich temat. Właśnie ów antyczny wizerunek filozofa wypracowany w szkole Platona oraz wywodząca się zeń tradycja biograficzna są przedmiotem mojego artykułu.

***

Platon nigdzie nie definiuje filozofii, a samo słowo φιλοσοφία pojawia się w dialogach zaskakująco rzadko[6]. Sokrates, jeśli wnioskować z tych równie nielicznych wypadków użycia słowa 'filozofia' u Ksenofonta, nadawał mu jeszcze potoczny sens, oznaczający ogólną kulturę, sens, w którym nie było różnicy między filozofem a sofistą. Dopiero w *Uczcie* nada Platon słowom 'filozof' i 'filozofia' to całkowicie nowe znaczenie, w którym zawrze religijne powołanie, wyróżniony status, duchową wyższość i świadomość wyobcowania, które odtąd będą już charakteryzowały filozofa. Ale, co znamienne, to określenie filozofa dokona się jako przedstawienie sposobu życia Sokratesa, a więc przez ukazanie wzoru osobowego.

I podobnie jest we wspomnianej dygresji w *Teajtecie*, opisującej filozofa przez kontrast ze zwykłymi, zajętymi przyziemnymi sprawami ludźmi: filozof nie zna plotek, nie interesują go cudze dochody, w pogardzie ma władców, za to wie, czym jest prawdziwa dzielność i kto może osiągnąć prawdziwe szczęście[7]. Platon nie definiuje zatem filozofii przez przedmiot i metodę (choć oczywiście filozofia takowymi się według Platona wyróżnia), lecz przez postawę tego, kto filozofuje. Warto zauważyć, że słowo φιλοσοφία nie miało w ogóle przed Platonem filozoficznego sensu. W odniesieniu do teoretycznych spekulacji Milezyjczyków używano na przykład określenia ἱστορία, a ich samych nazywano φυσικοί. Wychowawcze starania poetów i refleksję moralną dotyczącą problemu cnoty określano mianem παιδεία. Naturą człowieka i właściwym z jej perspektywy trybem życia zajmowała się dietetyka, jako dział medycyny. Do żadnej z tych działalności nie odnoszono czasownika φιλοσοφεῖν. Pojawił się on prawdopodobnie dopiero w V w. p.n.e., a jego znaczenie w tym czasie, podobnie jak znaczenie wywodzącego się zeń rzeczownika φιλοσοφία, każe wątpić zarówno w autentyczność anegdoty przypisującej autorstwo terminu φιλόσοφοι Pitagorasowi[8], jak i oryginalną jego obecność we fragmencie B 35 Heraklita. Pierwszej

[5] Platon, *Teajtet* 173c–d, tłum. W. Witwicki.

[6] Na fakt ten, oraz jego konsekwencje, wskazywała M. Dixsaut w pracy *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone* (2001), (trad.) C. Colethe, Napoli 2003.

[7] Platon, *Teajtet* 173c nn.

[8] Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I 12 (dalej jako DL).

w zachowanej literaturze wzmianki o filozoficznej' działalności dostarcza Herodot, który w *Dziejach* opisał legendarne spotkanie ateńskiego mędrca Solona z królem Lydii Krezusem, wkładając w usta tego ostatniego następującą pochwałę: „Mój gościu ateński, doszła już do nas niejedna wiadomość o twojej osobie, twojej mądrości (σοφία) i o twoich wędrówkach, jak ty z żądzy wiedzy (φιλόσοφον) liczne kraje zwiedziłeś, aby się w nich rozejrzeć”[9].

Herodot, autor tylko kilkanaście lat starszy od Sokratesa, poświadcza zatem, że w połowie V w. p.n.e. słowo φιλοσοφία funkcjonowało w swoim etymologicznie pierwotnym znaczeniu ‘staranie o wiedzę’, ‘podejmowanie trudu jej zdobycia’. Takie było znaczenie wszystkich słów stanowiących złożenia z czasownikiem φιλεῖν. Φιλοτιμία (miłość zaszczytów), φιλαργυρία (miłość pieniędzy), φιλοδοξία (żądza chwały), φιλονεικία (miłość do współzawodnictwa) nazywały czyjąś gotowość do poświęcenia się pewnej działalności dla przyjemności czy też wskutek uznania jej za sens życia. Solon z opowieści Herodota odbywał podróże z żądzy poznania (φιλόσοφον) innych krajów i obyczajów. Nie ma tu jeszcze owego specyficznego rozumienia słowa σοφία jako **boskiej** mądrości, wyróżniającej jej posiadacza spośród grona śmiertelników i stąd bliskiej znaczeniowo słowu θεωρία[10]. Nie ma też tego charakterystycznego dla platońskiej koncepcji filozofii, rozumienia φιλία jako siły wynoszącej człowieka ponad jego ziemską naturę, jako miłości do tego, co piękne — wyższe, lepsze, boskie. Φιλοσοφία tutaj to po prostu, wypływająca z ogólnej kultury, ciekawość rzeczy i zainteresowanie wiedzą — cechy w oczach Greków odróżniające ich od barbarzyńców. Jeszcze Izokrates, rywalizujący z Platonem w Atenach w dziedzinie wychowania oraz kształcenia obywateli, będzie pojmował filozofię jako ogólną kulturę[11], na którą składają się: znajomość nauk, umiejętność przemawiania, argumentowania oraz mistrzostwo języka związane ze sztuką przekonywania do swoich racji.

Te fakty wydają się z dużym prawdopodobieństwem dowodzić, że opowiedziana przez Heraklidesa z Pontu anegdota na temat rozmowy Pitagorasa z Leonem, władcą Fliuntu, anachronicznie przypisuje Pitagorasowi Platońskie pojęcie filozofii[12]. Świadczy o tym również przedplatoński wizerunek filozofa, daleki od uznania oraz szacunku dla tej postaci. Kallikles w *Gorgiaszu* daje chyba wyraz typowym poglądom w tej kwestii, kiedy mówi, że filozofia jest zajęciem stosownym i ładnym, jeśli uprawia ją młodzieniec — taki, który jest jeszcze pod opieką wychowawców, który może spędzać czas na figlarnych dyskusjach, nie udziela się jeszcze w sprawach publicznych, nie prowadzi życia dorosłego męża; taki, który bawi się jeszcze zabawkami w domu, lecz nie zdobywa jeszcze chwały na zgromadzeniach i nie błyszczy przemowami w sądach[13]. Filozofowanie jest czymś słusznym, o ile trzyma się pewnych granic, inaczej prowadzi do zniewieściałości.

---

[9] Herodot, *Dzieje*, I 30, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002.

[10] Na ten temat zob.: K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991.

[11] Zob. Izokrates, *Panegiryk* 47. Na temat funkcjonowania słowa ‘filozofia’ w IV w. p.n.e. oryginalne i kontrowersyjne uwagi wypowiedziała A.W. Nightingale w pracy *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.

[12] Zob. W. Burkert, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’*, „Hermes” 88 (1960), s. 159-177.

[13] Zob. Platon, *Gorgiasz* 484c nn.

Zauważmy, jak daleki jest ten obraz od tego, który przekazała nam tradycja biograficzna, wynosząca polityczne dokonania Talesa, Pitagorasa, Parmenidesa, Melissosa czy też dumną niezależność takich myślicieli, jak Heraklit, Anaksagoras lub Demokryt. Ale ta tradycja biograficzna miała swoje źródło w Akademii: Platon i jego uczniowie całkowicie zaprzeczyli w niej potocznemu wizerunkowi filozofa. Φιλοσοφία przed Platonem nie była filozofią. W Atenach uważano ją za zajęcie ludzi małego ducha lub krętaczy, jak Sokrates z Arystofanesowych *Chmur*, a w najlepszym wypadku — za rozrywkę młodzieńców, potrzebną do ogólnego wykształcenia — żeby człowiek nie przypominał przysłowiowego Lacedemończyka — ale niegodną poważnego obywatela. Tymczasem Platon uczynił z niej **najdoskonalszą formę życia** jednostki: filozofia nie daje ogłady, nie uczy pięknie przemawiać, tylko ze swoim postulatem prawdziwego życia każe nam całkowicie zmienić postawę wobec świata. Taki ideał przebija z dygresji w *Teajtecie*.

W celu uzasadnienia tego całkiem nowego rozumienia filozofii zaczęto ją przedstawiać w Akademii, a później w Likejonie, bądź jako odwieczny element ludzkiej mądrości, który zachował się w mitach i sentencjach i który prezentowali w swoim życiu i działalności dawni mędrcy (‘filozofowie’ właśnie), bądź jako zwieńczenie ludzkich dążeń do mądrości[14]. Stąd wzięły się legendy przypisujące filozofię egipskim kapłanom, gimnosofistom z Indii, a nawet odwiecznym wrogom Greków — Persom. Stąd wzięła się tradycja przypisująca filozofię najstarszym greckim mędrcom, badaczom natury i religijnym reformatorom.

Platon, jako twórca filozoficznego ideału życia, był jednocześnie twórcą tradycji biograficznej, opisującej dawnych myślicieli jako świadomie realizujących ów ideał w swoim życiu[15]. To pod jego wpływem powstały wszystkie opowieści dotyczące dawnych myślicieli, w których przedstawia się ich jako dokonujących świadomego wyboru takiej drogi życiowej i kroczących nią ze wzbudzającą podziw konsekwencją. To z Platońskiego *Teajteta*[16] znamy historię o Talesie, który, zapatrzony w gwiazdy, wpadł do studni. Wykorzystał tu Platon ludową opowieść[17], ale wprowadzenie do tej anegdoty trackiej niewolnicy było już z jego strony zabiegiem czysto dramaturgicznym, świadczącym o dydaktycznym celu przypowieści, podkreślającym kontrast między życiem nastawionym na przyziemne korzyści, a tym zadziwiającym, niepojętym dla zwykłych ludzi, βίος θεωρετικός[18]. To Heraklides z Pontu, uczeń Platona i członek Akademii, jest autorem legendy bazującej na dwuznaczności słowa θεωρεῖν, według której Pitagoras jako pierwszy przyrównywał filozofów do widzów obserwujących igrzyska[19]. Anegdoty o Anaksagorasie, który kosmos na-

---

[14] W tym duchu prezentował będzie Arystoteles historię pojęcia σοφία w zaginionym dziele *O filozofii*; zob. Arystoteles, *O filozofii*, fr. 8 Ross [w:] *The Works of Aristotle*, transl. D. Ross, vol. XII: *Select fragments*, Oxford 1952, s. 81-82.

[15] Był nim przede wszystkim jako autor dialogów, w których przedstawił Sokratesa jako wzór dla filozofów wszystkich epok.

[16] Zob. Platon, *Teajtet* 174a.

[17] Jedna z bajek Ezopa — ὁ Ἀστρόλογος — opowiada tę samą historię, ale nie pojawia się w niej imię Talesa.

[18] Tracka niewolnica to dla Greka ucieleśnienie kompletnego braku kultury. To z tego powodu przeciwnicy Antystenesa wypominali mu (jeśli w ogóle nie wymyślili tej historii o jego matce) jego pochodzenie.

[19] Zob. DL I 12.

zywał swoją ojczyzną, a śmierć synów przyjął tak, jak naukowiec przyjmuje skutki działania praw przyrody[20], czy o Demokrycie, który wydał cały majątek na kształcące podróże, a rozmyślać potrafił tak głęboko, że raz nie zauważył, iż bydło pożarło mu cały plon[21], najprawdopodobniej też pochodzą z Akademii lub Likejonu. Filip z Opuntu, przypuszczalny autor pseudo-Platońskiego dialogu *Epinomis*, przypisał teoretyczny model życia nawet egipskim kapłanom i chaldejskim magom, a wydaje się w tym za nim iść sam Arystoteles[22].

W tradycji biograficznej opowieści o dawnych filozofach przybierały postać anegdot oraz apoftegmatów — zwięzłych, jędrnych przypowieści. Tales, Pitagoras, Heraklit czy Anaksagoras przedstawiani są w niej nie jako głosiciele pewnych poglądów, które zebrane razem tworzą topografię danego zagadnienia — jak w tradycji doksograficznej i tak, jak my chcielibyśmy rozumieć słowo 'filozof' — lecz jako reprezentanci jednego ponadczasowego **modelu filozoficznego życia**. Biografie wszystkich przedsokratyków są podobne, przedstawiają typowe cechy filozofa. Jednakże dostrzegamy w nich również pewną sprzeczność, której źródłem były odmienne ideały wyznawane przez autorów owych anegdot. Już w odniesieniu do Talesa (a dotyczy to w tym samym stopniu innych wczesnych myślicieli) dysponujemy niedającymi się uzgodnić doniesieniami[23]. Jedne przedstawiają go jako mędrca całkowicie oderwanego od ziemskich spraw, kontemplującego boskie regiony rzeczywistości oraz niezwracającego uwagi na prozaiczne przeszkody w rodzaju dołów na drodze. Inne z kolei wychwalają jego mądrość polityczną, inżynierskie zdolności, a nawet umiejętność pomnażania majątku dzięki posiadanej wiedzy. Jeśli chodzi o osobiste życie Talesa, o jego stosunek do małżeństwa i posiadania dzieci, doniesienia także są sprzeczne. Tradycja anegdotyczna łączy zatem w sobie **różne** wizerunki mędrca.

Sprzeczności w doniesieniach na temat najstarszych myślicieli wzięły się stąd, że ideał filozoficznego życia ulegał zmianie. Uczniowie Platona i Arystotelesa: Heraklides z Pontu, Arystoksenos z Tarentu czy Dikiarchos z Messeny, pisali *Żywoty*, w których urabiali ustną tradycję tak, by służyła ich celom. Ten ostatni na przykład silnie podkreślał polityczną aktywność i prawodawczą działalność przedsokratejskich myślicieli[24], takich jak Anaksymander, Parmenides, Zenon, Melissos, Empedokles, przede wszystkim zaś — Pitagoras. Relacje o Pitagorasie szczególnie wyraźnie ujawniają źródłową niespójność tradycji biograficznej[25]. Jest on w niej przedstawiany bądź jako matematyk i filozof, w którym swego mistrza chcieli widzieć niektórzy uczniowie Platona rozwijający ontologiczną matematykę; bądź jako religijny prorok, głoszący ascetyczny ideał życia i rygorystyczną dietę; bądź wreszcie — jak u Dikiarchosa właśnie — jako polityk i mędrzec, łączący doskonale teoretyczną σοφία z praktyczną φρόνησις. Późniejsze *Żywoty Pitagorasa*, pisane przez

[20] Zob. DL II 7; 13.

[21] Zob. DL IX 36; DK 68 A 15.

[22] Zob. Platon, *Epinomis* 986e; por. Arystoteles, *Metafizyka* 981b 23.

[23] Zob. DL I 22-37.

[24] Zob. DL I 40.

[25] Mówię tu o tradycji dotyczącej osoby Pitagorasa, osobną bowiem kwestią jest problem wczesnej filozofii pitagorejskiej — tę tradycję prześledził W. Burkert w pracy *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. E.L. Minar Jr., Cambridge 1972.

neoplatoników, pomieszały po prostu wszystkie te wizerunki, nie licząc się z faktem, że Pitagoras nie mógł łączyć w sobie takich sprzecznych cech[26].

Intencją tych najstarszych biografii pisanych w szkołach Platona i Arystotelesa nie było przedstawienie historycznej prawdy o dawnych myślicielach, lecz zaprezentowanie pewnego etosu i nakłonienie doń. Od czasów Platona filozofia przedstawiana jest jako specjalny, wyróżniony sposób życia. Tym, co w oczach Greków epoki hellenistycznej będzie czyniło kogoś filozofem, nie będą czysto formalne wymogi spełniane przez jego poglądy, lecz spójność i charakter przezentowanej przez niego postawy[27]. Bycie filozofem oznaczać będzie wybór pewnej drogi — αἵρεσις, tak jak później bycie chrześcijaninem[28]. Po Platonie stanie się to normą i posunie tak daleko, że filozofowi nie będą potrzebne nawet dzieła, by mógł być filozofem i by mógł być jako filozof postrzegany. Hellenistyczni doksografowie bez wahania umieszczali wśród filozofów takie postaci jak Diogenes z Synopy czy Arystyp z Cyreny, pomijając za to prawie zupełnie sofistów. O Diogenesie wiemy, że nic nie napisał; Arystyp zaś był prawdopodobnie autorem pism, na bazie których wyrosła później anegdotyczna tradycja zaprezentowana w dziele Diogenesa Laertiosa, opisująca sposób życia, a nie poglądy Arystypa[29]. Filozofia w tym rozumieniu będzie postawą i modelem życia. Ilustrować to będą opowieści o powołaniu do filozofii, zawsze odwołujące się do podobnego obrazu — wstrząsu, przeżytego przy pierwszym zetknięciu z filozofią i powodującego radykalną zmianę trybu życia. Bardzo charakterystyczna jest tu historia nawrócenia Polemona, scholarchy Akademii na przełomie IV i III w. p.n.e. W młodości, jak pisze Diogenes Laertios, był rozpustnikiem i hulaką[30]. Trzymał ukryte w różnych punktach miasta pieniądze, by w każdej chwili mieć czym opłacić prostytutki. Kiedyś, sprowokowany do tego przez pijanych towarzyszy, wtargnął z hałasem i wieńcem na głowie do Akademii, gdzie Ksenokrates prowadził akurat wykład o umiarkowaniu. Niespeszony incydentem Ksenokrates kontynuował wykład, Polemon zaś zaczął mu się uważnie przysłuchiwać i odtąd poświęcił się wyłącznie filozofii, tak że po śmierci Ksenokratesa zastąpił go na stanowisku scholarchy. Podobieństwo tej historii w pewnych szczegółach do końcowych scen *Uczty* Platona każe w niej podejrzewać twór literatury wychowawczej. Większość tego typu opowieści — dotyczących sokratyków, Platona, Arystotelesa, filozofów hellenistycznych — powstała w celu zachęcenia do filozofii.

W starożytności podkreślano często, że Platon połączył w swojej filozofii element sokratejski — to znaczy dialog, ironię i zainteresowanie problematyką sposobu życia — z pitagorejskim — z wiarą w wychowawczą funkcję nauk matematycznych

[26] Zob. Porfiriusz–Jamblich–Anonim, *Żywot Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993.

[27] Filozofię starożytną jako sposób życia i ćwiczenie duchowe definiuje w swoich pracach P. Hadot. Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000. Por. także J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowski, M. Bujko, Warszawa 1996.

[28] Nieprzypadkowo późniejsze opowieści o nawróceniu na chrześcijaństwo są takie podobne do opowieści o nawróceniu na filozofię.

[29] Zob. DL II 83-84. Hellenistyczni autorzy nie byli nawet zgodni co do tego, czy Arystyp w ogóle pisał, a przytoczone przez Diogenesa poglądy epistemologiczne nie zostały przypisane imiennie Arystypowi (ani jego wnukowi), tylko Cyrenaikom w ogólności.

[30] Zob. DL IV 16.

i wzorem filozoficzno-religijnej wspólnoty[31]. Odniesienia do Pitagorasa i pitagorejczyków są jednak w dialogach niezwykle rzadkie[32] i nie sugerują wpływu **filozoficznej doktryny** pitagorejskiej na Platona[33]. Samego Pitagorasa wspomina bowiem Platon w *Politei* nie jako myśliciela, lecz jako przewodnika w dobrym życiu, nazywanym „pitagorejską drogą"[34], którego zwolennicy wciąż jeszcze istnieją. Niewiele potrafimy powiedzieć na temat tego modelu życia; jeszcze mniej na temat pierwotnej wspólnoty pitagorejskiej i ewentualnych nauk samego Pitagorasa, ale wydaje się, że rzeczywiście, jeśli chodzi o sam model życia, to miał on jakiś wpływ na ideał skonstruowany przez Platona. Ale Platon nie przejął go tak po prostu. To Platon **połączył w jedność racjonalność i moralność**, świadomie wpisując się w dawną tradycję i reformując ją. Taka koncepcja filozofii była przede wszystkim rezultatem Sokratejskiego dziedzictwa w myśli Platona, później dopiero i wtórnie — po spotkaniu z pitagorejczykami w Italii — winterpretował ją Platon w ramy pitagorejskiej reguły życia.

---

[31] Por. Plutarch, *Zagadnienia biesiadne* VIII 2, 719a; Proklos, *Komentarz do „Timajosa"* I 7, 24.

[32] Z tych nielicznych zob. Platon, *Kratylos* 405c; *Państwo* 600b; *Fileb* 14d, 16c, 17d. Osobisty wpływ na Platona miał z pewnością Archytas z Tarentu.

[33] Ta teza może się wydawać bardzo kontrowersyjna, szczególnie wobec silnej tradycji zakładającej taki wpływ. W mojej opinii jednak przekonujące argumenty za nią przedstawił W. Burkert w pracy *Lore and Science...*. Odmienne od Burkerta stanowisko uzasadniał L.J. Žmud w pracy *Wissenschaft, Philosophie und Religion in frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.

[34] Platon, *Państwo* 600b.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

JANINA GAJDA-KRYNICKA
Uniwersytet Wrocławski

Platoński *Teajtet* — propedeutyka teorii sądu

Platoński dialog *Teajtet* był, i po dziś dzień jest, przedmiotem wielu interpretacji i sporów[1]. Większość badaczy zdaje się przyjmować, iż nie da go się przyporządkować określonemu etapowi rozwoju myśli Platona, zarówno w aspekcie ontologiczno-metafizycznym, jak i epistemologicznym, czy etycznym[2], iż nie ma charakteru konstruktywnego — nie da się na jego podstawie odtworzyć nie tylko platońskiej koncepcji wiedzy, ale i jej przedmiotu. Często przypisuje się owemu pismu charakter wyłącznie aporetyczny, przede wszystkim ze względu na brak zawartych w nim odpowiedzi na deklaratywnie zasadnicze pytanie dialogu: czym jest wiedza, jak też ze względu na jego formę i strukturę. Spory budzi również problem chronologicznego usytuowania dialogu — czy zaliczać go należy do pism okresu wczesnego, czy już do dialogów dialektycznych[3].

Chcę postawić tezę, iż platoński *Teajtet* jest dialogiem konstruktywnym, sytuowanym w epistemologiczno-metodologicznym obszarze myśli platońskiej, a to ze względu na fakt, iż podejmuje on ważny nie tylko dla koncepcji Filozofa, lecz również dla całej greckiej filozofii problem: czym jest wiedza Bada go nie tyle ze względu na przedmiot wiedzy i ścisłą jej definicję, lecz przede wszystkim ze względu na postać jej obiektywizacji, czyli sąd — λόγος, jak również ze względu na postać

[1] Literaturę przedmiotu można odnaleźć w pracy: Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000.

[2] Por. spory o relatywną chronologię dialogu.

[3] Wiele kontrowersji budzi fakt, iż w dialogu Platon niewiele, a właściwie wcale nie odwołuje się do nauki o ideach. Zob. Platon, *Teajtet* 184d, 187c, 203c,203e, 204a, 205c; termin ἴδεα jawi się jednak we wskazanych miejscach nie w znaczeniu takim, jakie ma w średnioakademickich pismach Platona, lecz w znaczeniu: ‘postać’, ‘ogół’; filozof nie odsyła w cytowanych fragmentach do bytów transcendentnych w ich wzorczo-sprawczej funkcji.

jego weryfikacji drogą procedur dialektycznych, które to procedury Filozof również określa mianem *logosu*[4]. Przyjmuję, iż platoński *Teajtet* zarówno w chronologii relatywnej pism platońskich, jak też w sekwencji etapów rozwoju myśli Filozofa, zajmować musi miejsce między *Parmenidesem*, a *Sofistą*, w którym to piśmie odnajdujemy — po raz pierwszy w filozofii greckiej — wyartykułowaną definicję sądu — sądu fałszywego i sądu prawdziwego[5]. Dialog *Teajtet* ma zatem charakter propedeutyczny, pokazuje nam platońskie zmagania oraz pracę nad jasną i precyzyjną koncepcją sądu — *logosu*, pojmowanego zarówno jako obiektywizacja wiedzy, czyli wypowiedzi (czy też zespołu wypowiedzi) orzekającej o jakimś przedmiocie z bezwzględnym roszczeniem prawdziwości, jak i ustalenie reguł, jakim ta wypowiedź winna podlegać, oraz procedur badawczych umożliwiających sformułowanie takiej wypowiedzi. Można, jak sądzę, zaryzykować stwierdzenie, iż Platon w swych poszukiwaniach postaci bytu „istotnie istniejącego”, w swej drodze, najpierw do koncepcji idei, potem do koncepcji zasad, szuka jednocześnie narzędzi do orzekania o takim bycie, jakkolwiek u schyłku życia w autobiograficznym *Liście VII* wyniki swych poszukiwań ocenił negatywnie.

Wydaje nam się oczywiste, że wiedza, niezależnie od jej przedmiotu, obiektywizować się może jedynie w sądzie — *logosie* prawdziwym – spełniającym kryteria prawdziwości. Jego przeciwieństwem może być tylko sąd fałszywy. Taką koncepcję przyjmuje i definiuje Platon jednak dopiero w dialogu *Sofista*, w którym kategorie: prawda/prawdziwość — ἀλήθεια/ἀληθές, jak też fałsz/fałszywość — ψεῦδος/ψευδές — nabierają nowego znaczenia, przeniesione z obszaru ontologiczno-metafizycznego w obszar epistemologii i metodologii. W *Sofiście* posługuje się Platon już precyzyjnie wypracowaną terminologią epistemologiczną, formułując po raz pierwszy w dziejach filozofii definicję prawdziwości sądu, jak też i kryterium owej prawdziwości. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości fakt, iż wypracowanie owej terminologii wymagało długiej pracy — długich procedur dialektycznych, tak obrazowo pokazanych przez Filozofa w autobiograficznym *Liście VII*. Dialog *Teajtet* pokazuje nam zatem, jak przyjmuję, właśnie pracę Filozofa nad koncepcją i teorią sądu, owo przygotowanie wstępne poprzedzające teorię wyartykułowaną w *Sofiście*.

Platon stanął w obliczu trudnego zadania. Musiał bowiem zweryfikować, czy raczej podjąć próbę rewizji dotychczasowego pojmowania prawdy — ἀλήθεια i fałszu — ψεῦδος, które to kategorie nie stanowiły do jego czasów w myśli greckiej opozycji, musiał podjąć kolejną próbę odpowiedzi na dominujące grecką filozofię pytanie: „czy można ‘mówić niebyty”’, jak też stawić czoła odpowiedziom na te pytania, jakie formułowała filozofia sofistów, czy współczesnego mu Antystenesa. Co wię-

[4] Por. platoński *Fedon*, w którym Filozof procedury dialektyczne wiodące do poznania pierwszych postaci bytu, jakimi są jeszcze dla niego idee, określa mianem λόγοι καὶ λογισμοί; terminu λογισμοί używa Platon w *Fajdrosie*; zob. Platon, *Fajdros* 249c, 265d–266b. Por. również Platon, *Fedon* 65c, gdzie obszar, w którym ujawnia się byt, określa formą τὸ λογίζεσθαι; zob. Platon, *Fedon* 66a, gdzie stosuje termin λογισμός. W *Fedonie* termin λόγος znaczeniowo jest tożsamy z terminem λογισμός, tłumaczę jako: ‘rozumowanie’, ‘wywód’, ‘wnioskowanie dedukcyjne’.

[5] Platon, *Sofista* 240d, 241a, 263d. Zob. J. Gajda-Krynicka, *Czy można ‘mówić niebyty’ (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν τὰ μὴ ὄντα λέγειν). Koncepcja sądu fałszywego w* Sofiście *jako przewrót epistemologiczny w filozofii greckiej* [w:] *Kolokwia platońskie. ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ·ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, (red.) M. Manikowski, Wrocław 2003, s. 101-137.

cej, musiał zweryfikować własne koncepcje i poddać krytyce rzetelność i sprawność własnych stosowanych dotąd procedur dialektycznych.

W przedplatońskiej — czy może przedsofistycznej — filozofii greckiej bowiem, jak też w tych okresach rozwoju myśli platońskiej, kiedy to Filozof uczył jeszcze o ideach, kategorie zaadaptowane przez Filozofa do epistemologii w dialogu *Sofista*, funkcjonowały w innym obszarze i w innych zgoła konotacjach. Dla pełnego zrozumienia intelektualnych zmagań Platona, jakie pokazuje nam *Teajtet*, warto przypomnieć grecką prehistorię koncepcji sądu, kategorii prawda i fałsz oraz ich konotacji.

Jak już zaznaczono wyżej, Platon w swej długiej pracy musiał rozstrzygnąć, co to znaczy w ogóle mówić o czymś, orzekać o czymś, czyli sformułować warunki, jakim powinna podlegać wypowiedź — orzekanie, iżby mogła spełniać warunki bycia sądem (λόγος), i to sądem prawdziwym. Wiodła go do tego ostatecznego rozstrzygnięcia długa droga. Filozofia grecka bowiem do czasów sofistów, a konkretnie do czasów ukazania się dwóch traktatów Protagorasa: *O bycie* (Περὶ τοῦ ὄντος) i *Prawda* (Ἀλήθεια)[6], nie znała w ogóle formuły sądu[7]. Sofista przyjmował, iż predykatu bytu w znaczeniu Parmenidesowym nie można przypisać postrzeganym rzeczom, stanom, czy zjawiskom — owym χρήματα, z którymi w kontakt poznawczy wchodzi człowiek, jako że pozostają w ciągłym ruchu i podlegają zmianom, natomiast nie możemy orzekać o innych, niepostrzegalnych zmysłowo postaciach rzeczywistości, jak choćby bogowie, czy zasada, która wyznacza jeden konieczny i podlegający mierze porządek rzeczywistości, ponieważ jesteśmy ograniczeni w próbach dotarcia do nich[8]. Owe χρήματα natomiast podlegają ciągłym zmianom, powstawaniu i ginięciu, wzajemnemu mieszaniu i relacjom. Jedynym zatem źródłem poznania są zmysły, dostarczające postrzeżeń jednostkowych i indywidualnych, subiektywnych, innych każdemu podmiotowi postrzegającemu, co więcej, postrzeżenia te zmieniają się w zależności od stanu postrzegającego podmiotu: zdrowia, choroby, stanu snu czy jawy[9]. Protagoras przyjmuje więc, iż każde postrzeżenie jest prawdziwe, nawet wtedy, gdy każdy z np. dwóch podmiotów poznających postrzega tę samą rzecz inaczej. Stąd rodzi się Protagorasowa koncepcja *izostenii* — równosilności sądów, lecz wynika ona, inaczej, niż w późniejszej filozofii sceptyckiej, raczej z bezradności sofisty w obliczu pytania o to, czy można ‘mówić niebyty’, niż z konkretnych ustaleń o charakterze metodologiczno-teoriopoznawczym. Ponadto muszę dodać, iż moje wątpliwości budzi tradycyjne już niejako przypisywanie sofiście znajomości, czy wręcz sformułowania teorii sądu. Protagoras mówi o wypowiedzi (λόγος) o jakiejś rzeczy, lecz wypowiedź — λόγος — nie jest jeszcze sądem — *logosem.*

[6] Rekonstruujemy go głównie na podstawie platońskiego *Teajteta* (152d n.); z traktatu tego pochodzi słynne Protagorasowe stwierdzenie: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, będących, że są, nie będących, że nie są”; które to stwierdzenie nie odnosi się jednak do kategorii bytu i niebytu, lecz do jakości konkretnych χρήματα (por. J. Gajda, *Sofiści*, s. 100 n.).

[7] Pierwszą definicję sądu sformułowali *explicite* dopiero stoicy.

[8] Por. słynny fragment traktatu Protagorasa (DK 80 B 4: „O bogach nie mogę stwierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją, ani jaka jest ich istota i jak się przejawiają; wiele bowiem okoliczności stoi na przeszkodzie ich poznania, a między innymi ich niewidzialność i krótkość życia ludzkiego”, tłum. J. Gajda.

[9] Por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 389.

W świetle platońskiego *Teajteta* należałoby raczej przyjmować, iż Protagoras mówi o równosilności obiektywizowanych mniemań — δόξαι, które nie mogą być sądem, bo nie są weryfikowalne teoriopoznawczo, lecz jedynie aksjologicznie. Ponadto Protagorasowa formuła nie dotyczy wiedzy, lecz doznań, tego, co się człowiekowi jawi (φαίνεσθαι) w oglądzie zmysłowym. Sądzę, że sofista, który napisał przecież pierwszą gramatykę grecką, rozróżnił i nazwał tryby, ujmując modalności czasownika w ścisłe reguły, przyjmował, iż wypowiedź o czymś musi być formułowana w postaci zdania, w którym orzeczenie jest zawsze w trybie oznajmującym. Możemy to uznać za prototyp definicji sądu, jakkolwiek taka definicja w skąpej spuściźnie po filozofie z Abdery nie zachowała się do naszych czasów i wciąż budzi liczne wątpliwości. W świetle Protagorasowych koncepcji ontologicznych nie można zatem formułować wypowiedzi — sądów/mniemań fałszywych, bo nie ma żadnego kryterium prawdziwości sądu/mniemania, co znalazło wyraz w formule οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν.

O sądzie prawdziwym, czy raczej: słusznym, czy właściwym (λόγος δίκαιος), w którym obiektywizuje się wiedza, który nie jest wynikiem subiektywnych odczuć i doznań, i niesłusznym w dwojakim tego słowa znaczeniu[10] pisze po raz pierwszy w filozofii greckiej niemal współczesny Platonowi Gorgiasz z Leontinoi w *Pochwale Heleny*[11] i w *Obronie Palamedesa*[12]. Niemniej jednak sofista w *Pochwale Heleny* terminem λόγος określa jeszcze wszelką wypowiedź, jak np. poematy epickie, czy mowy sądowe, polityczne czy epideiktyczne, jak też traktaty filozofów natury, których nazywa „meteorologami”. Pierwszą próbę definicji λόγος jako sądu znajdujemy dopiero w *Obronie Palamedesa*. Jest to wypowiedź, która może być prawdziwa, czyli zgodna z tym, co zaistniało, lub fałszywa — niezgodna z faktami. Wypowiedź fałszywa zachodzi wtedy, gdy ten, kto ją formułuje bądź to nie zna faktów, bo ich nie widział, nie uczestniczył w nich, ani też nie zna ich z wiarygodnego źródła, lub też wtedy, gdy formułujący wypowiedź świadomie fakty przeinacza. Sądy — λόγοι odnoszą się zatem tylko do faktów, ujawniają prawdę, lub nieprawdę czynów i słów (ἀλήθεια τῶν πραγμάτων), nie odnoszą się do prawdy bytu, czy prawdy kosmosu (ἀλήθεια τοῦ ὄντος, ἀλήθεια τοῦ κόσμου).

Dlaczego dopiero sofiści podjęli próby zdefiniowania postaci orzekania o czymś?

Można przyjąć, iż pierwsze greckie postaci orzekania o naturze rzeczywistości[13],

[10] Sąd niesłuszny może być formułowany nie na podstawie wiedzy pewnej, lecz mniemań — δόξαι, wprowadzających w błąd z wielu przyczyn, bądź też może być świadomym przeinaczaniem faktów — jak oskarżenie Odyseusza.

[11] DK 82 B 11.

[12] DK 82 B 11a.

[13] Ci, których Arystoteles (*Metafizyka* 1000a, 1075b n.) nazywa „teologami” — poeci ujawniający prawdę o świecie w opowieściach — mitach — prawdziwość swoich opowieści wspierali autorytetem bogów; do takiego wsparcia ucieka się też Parmenides, który deklaratywnie w swoim poemacie przekazuje tylko słowa bogini. Filozof z Elei nie mówi od siebie, nie przekazuje swoich ustaleń w formie znanej z pism filozofów z Miletu i Efezu, jak też z traktatów pitagorejskich, która to forma miała postać wykładu (λόγος), często kierowanego do uczniów, jak np pismo Alkmajona z Krotony. Parmenides w założeniu przekazuje tylko słowa bogini, którymi pouczyła go o prawdzie i mniemaniach, gdy dotarł, do jej siedziby, gdy przebył Drogę poszukiwania prawdy, na którą wstępują tylko „wiedzący” (εἰδότες). Już sam ten fakt wynosi go ponad śmiertelnych, wie bowiem to, czego nie mogą wiedzieć inni. Parmenides został oświecony, jego nauka zyskuje

formułowane przez pierwszych filozofów w postaci wykładów (λόγοι), pretendowały do prawdziwości przez samą postać wypowiedzi, zdeterminowaną w dużej mierze przez zastaną przez pierwszych filozofów strukturę języka greckiego, a przede wszystkim funkcję i rolę czasownika εἶναι i jego derywatów[14]. Spośród wielu funkcji tego czasownika na pierwszy plan wysuwają się dwie, które można określić jako funkcja egzystencjalna i prawdziwościowa. Czasownik ten i wszystkie jego derywaty (przede wszystkim imiesłowy: ὄν, οὖσα, przysłówek: ὄντως, rzeczowniki skonstruowane odimiesłowowo: τὸ ὄν, ἡ οὐσία) jednoczą w swym zastosowaniu, zarówno w mowie potocznej, w języku poetyckim, jak i w języku filozoficznym dwie funkcje języka: referencyjną, kiedy w akcie orzekania identyfikujemy przedmiot, o którym orzekamy, i predykatywną, kiedy wyrażamy to, co o orzekanym przedmiocie chcemy powiedzieć. W akcie orzekania bowiem mówimy o czymś i coś. Zanim akt orzekania zostanie sformułowany, musi zostać dokonane wyodrębnienie przedmiotu orzekania, niezależnie od tego, czy będzie to przedmiot posiadający byt obiektywny, czy subiektywny, czy choćby sam język, jego reguły, czy postać wypowiedzi. Ten akt wyodrębniania każdego przedmiotu orzekania, jego identyfikacja jest realizowany przez referencyjną funkcję języka, która w orzekaniu filozoficznym, czy też w rozumieniu owego aktu orzekania przez filozofa nadaje owemu przedmiotowi status ontyczny. Z kolei o owym przedmiocie orzekamy coś — tu realizuje się predykatywna funkcja języka. Akt orzekania jest — a przynajmniej powinien być — rozumiany przez odbiorcę komunikatu. A zatem referencyjna i predykatywna funkcja języka realizuje się również w procesie rozumienia tej postaci komunikatu, jaką jest orzekanie.

Jeśli bowiem orzekamy o czymś, że jest (resp. istnieje), identyfikujemy przedmiot orzekania jako będący (resp. istniejący) — byt — i przypisujemy mu jednocześnie bycie w ogóle, bycie w jakimś miejscu, czasie, przestrzeni, czy stanie. Do takiej bowiem postaci sądu o charakterze egzystencjalnym dają się sprowadzić wszystkie postaci zdań orzekających, w których funkcję orzeczenia pełni czasownik εἶναι lub jego derywaty, co więcej, jak zasugeruje później Platon w *Sofiście* — wszystkie postaci zdań orzekających w ogóle, w których orzecznik, wyrażony jakimkolwiek czasownikiem można sprowadzić, czy przekształcić w taką postać, w której pojawi się forma czasownika εἶναι (np. „Teajtet lata", co należy rozumieć jako: „Jest Teajtet latający" lub: „Teajtet jest latający" itp.). Fakt ten determinuje postać orzekania z bezwzględnym roszczeniem prawdziwości o całej rzeczywistości w filozofii przedsofistycznej, orzekania, które przedstawia ową rzeczywistość taką, jak ona jest, nie taką, jaka jawi się mniemającym. W takim orzekaniu bowiem, dalekim jeszcze od postaci sądu zdefiniowanej przez Platona, a później precyzyjnie przez stoików, prawdziwość orzekania zawarta jest w samej formule wypowiedzi — z orzeczeniem w postaci czasownika εἶναι, jak też w jej modalności — jest to zawsze wypowiedź w trybie oznajmującym.

walor wiedzy boskiej, która niejako *ex definitione* jest prawdziwa; jego wypowiedzi nie wymagają zatem logicznej weryfikacji.

[14] Por. fundamentalna praca Ch. Kahna, *The Verb 'be' in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston 1975.

Grecy na długo przedtem, zanim Protagoras uporządkował gramatykę grecką, wyodrębniając i nazywając tryby, zdawali sobie sprawę z tego, że zdania w trybie oznajmującym wyrażają twierdzenia o charakterze kategorycznym[15]. Jeśli funkcję orzeczenia w takich zdaniach pełnił czasownik εἶναι, zdania te były niejako *ex definitione* zdaniami prawdziwymi, a ów czasownik w podwójnej — referencyjnej i predykatywnej funkcji — determinował zarówno fakt istnienia przedmiotu, o którym orzekał, jak i prawdziwość danego orzekania. Co więcej, czasownik ten determinował stałość i niezmienność przedmiotu, o którym orzekał. Wyrazem tego są jawiące się w filozofii przedsofistycznej opozycje: εἶναι — γίγνεσθαι, które odzwierciedlają główne tezy heraklitejskiej wizji struktury rzeczywistości, jak też opozycje: εἶναι — φαίνεσθαι, δοξάζεσθαι (‘wydawać się’, ‘mniemać, że coś jest i jest właśnie takie, jakie się jawi’) odzwierciedlające Parmenidesową koncepcję bytu. Każda zatem wypowiedź orzekająca z orzeczeniem w postaci czasownika εἶναι była w filozofii przedsofistycznej z zamierzenia i *ex definitione* wypowiedzią prawdziwą, „mówiła byty”, niezależnie od tego, jak każdy filozof pojmował byt. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż najdawniejszym filozofom greckim nie była potrzebna kategoria ἀλήθεια w obszarze epistemologicznym, lub dezyderat „mówienia prawdy” (ἀλήθειαν λέγειν, τὰ ἀληθῆ λέγειν), czy prawdziwości, jako predykatu wypowiedzi (ἀληθές, ἀληθινός). Fakt funkcjonowania tej kategorii w obszarze ontologiczno-aksjologicznym zainspirował jednak rozpoczęte w epoce Oświecenia ateńskiego spory filozoficzne o to, czy można w ogóle orzekać o czymś nie tak, jak jest — fałszywie — to znaczy „czy można mówić niebyty”. W sposób ostateczny rozprawił się z tym problemem dopiero Platon w dialogu *Sofista*[16], niemniej jednak do ostatecznego rozstrzygnięcia tej spornej kwestii wiodła Filozofa długa droga.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż wszelkie próby badania i analizowania platońskiego *Teajteta* w oderwaniu od innych pism platońskich, bez kontekstu, jaki narzuca chronologia relatywna, muszą prowadzić do konstatacji, iż nie ma on charakteru konstruktywnego, iż jest dialogiem wyłącznie aporetycznym, nie przynosi rozwiązań i odpowiedzi na sformułowane już na początku pisma pytanie: czym jest wiedza — ἐπιστήμη[17]. Jeśli jednak podejmiemy próbę usytuowania go w relatywnej chronologii pism platońskich przed dialogiem *Sofista*[18], i po dialogu *Parmenides*,

[15] Język — jako system aktualizujący się w konkretnych aktach mowy i podlegający określonym regułom, język — jako system znaków znaczących i oznaczających istniał i funkcjonował całe wieki przed powstaniem myśli racjonalnej, a wszystkie reguły i prawa nim rządzące działały sprawnie na długo przed powstaniem pierwszego w dziejach kultury Zachodu podręcznika gramatyki napisanego przez sofistę Protagorasa i pierwszych dyrektyw o charakterze semiotycznym, jakie pojawiały się w pismach sofisty Prodikosa. Podstawą owej pierwszej gramatyki musiały być wnikliwe obserwacje i analizy porównawcze wielu konkretnych aktów mowy — komunikatów, a szczególnie związków określonych postaci komunikatów i modalności czasownikowych. Wnioski z owych obserwacji płynące — wyodrębnienie i nazwanie trybów czasownika i przyporządkowanie ich określonym postaciom wypowiedzi były dokładnym odtworzeniem reguł rządzących aktami mowy i przeniesieniem ich na strukturę języka jako takiego. Autor pierwszej gramatyki ujął zatem w postać reguł te zjawiska językowe, które w praktyce funkcjonowały od powstania języka jako narzędzia komunikacji.

[16] Zob. J. Gajda-Krynicka, *Czy można ‘mówić niebyty’...*, s. 101-137.

[17] Platon, *Teajtet* 145e, 146a.

[18] Zob. Platon, *Sofista* 216a; deklaratywnego nawiązania na początku *Sofisty* do odbywającej się jakoby dnia poprzedniego dyskusji Sokratesa z Teajtetem i Teodorem, nie uważam, rzecz

można, jak sądzę, odnaleźć w nim zarówno pozytywne rozwiązania w postaci propedeutyki takiej teorii sądu, jaka jawi się w *Sofiście*, jak i wyjaśnienie, dlaczego Platon na deklaratywne pytanie dialogu: czym jest wiedza jeszcze odpowiedzieć nie może.

Wiele przesłanek wskazuje, jak zaznaczano wyżej, iż *Teajtet* jest swego rodzaju wstępem do *Sofisty*. Co uzasadnia jednak próbę sytuowania go w chronologii relatywnej po dialogu *Parmenides* z jego krytyką takiej postaci nauki o ideach, jaką przyjmował Platon w epoce średnioakademickiej?

Przyjmuję, iż wskazują na to dwie najważniejsze przesłanki. Przede wszystkim fakt, iż w *Teajtecie* z całą pewnością nie ma odwołań do średnioakademickiej nauki o ideach, zarówno w ich statusie ontycznym — jako bytów pierwszych *in ordine essendi*, jak i w ich relacjach z rzeczami. Świadczy o tym m.in. fakt, iż Sokrates podkreśla, iż nie jest przedmiotem rozważań przedmiot wiedzy, lecz wiedza sama[19] — jeśli przywołamy choćby dialog *Fajdros*, zobaczymy, iż w epoce średnioakademickiej przedmiotem wiedzy tożsamej z mądrością — σοφία były dla Platona idee. Taką wiedzę w platońskiej metaforyce posiadać mógł tylko Bóg, a filozof pozostawał w ciągłej ku niej drodze. Status ontyczny idei upodabniał ją do bytu Parmenidesowego, tymczasem w *Teajtecie* Sokrates wyraźnie podkreśla, iż nie należy przyjmować, ani zakładać „jakiegoś jednego bytu samego w sobie"[20]. Pierwsza część *Parmenidesa* kończy się wnioskiem, iż naukę o ideach należy poddać gruntownej weryfikacji, polegającej na zlikwidowaniu tkwiących w całym systemie aporii. Uważna lektura *Teajteta* pozwala odnaleźć w dialogu wiele miejsc, wskazujących na rozwiniętą w *Sofiście* naukę o pięciu najwyższych rodzajach, zwłaszcza o tożsamości i różnicy, którym platoński Sokrates przyznaje status ontyczny[21], jak też ważną, pozostająca niejako w sprzeczności z ustaleniami nauki o ideach wzmiankę, która dotyczyć może propedeutyki nauki o zasadach — wzmiankę o „dwóch pierwowzorach, które w łonie bytu rzeczywistego stoją"[22].

Kolejna przesłanka to forma dyskusji, czy raczej wywodu Sokratesa. Najogólniej rzecz określając, można stwierdzić, iż sprowadza się ona do stawiania szeregu hipotez, które zostają kolejno podważane w toku procedury dialektycznej. Można zaryzykować stwierdzenie, iż jest to egzemplifikacja sformułowanej w *Parmenidesie* tezy, czy raczej postulatu dotyczącego prawidłowej realizacji procedury tej postaci dialektyki, którą określam mianem dialektyki hipotetycznej. Pierwszy jej opis znajdujemy w *Fedonie*, nazywany często za G. Reale „drugim żeglowaniem"[23]. Platon

---

oczywista, za rozstrzygające w kwestii relatywnej chronologii Teajteta; z podobnym nawiązaniem mamy do czynienia w *Timajosie*, który odsyła do „dnia poprzedniego", kiedy to miała się toczyć dyskusja o ustroju doskonałym *Politei*. Lecz jest to jednak swego rodzaju znak — przesłanie, iż sam Platon postrzegał *Teajteta* jako swego rodzaju wstęp do *Sofisty*.

[19] Platon, *Teajtet* 146e.

[20] *Ibid.*, 153e: ΣΩ. Ἑπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ ἓν ὄν τιθέντες.

[21] *Ibid.*, 185d.

[22] *Ibid.*, 176e–177a: Παραδειγμάτων, ὦ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ ἀθλιωτάτου, οὐχ᾽ ὁρῶντες ὅτι οὕτως ἔχει, ὑπὸ ἠλιθιότητός τε καὶ τῆς ἐσχάτης ἀνοίας λανθάνουσι τῷ μὲν ὁμοιούμενοι.

[23] Zob. J. Gajda-Krynicka, *Między 'pierwszym' a 'drugim żeglowaniem'. Rola przedplatońskiej fizyki w platońskich dowodach na nieśmiertelność duszy* [w:] *W kręgu filozofii klasycznej*, B. Dembiński (red.), Katowice 2000, s. 24-57.

starszy, kryjący się w *Parmenidesie* pod postacią filozofa z Elei, zarzuca Platonowi młodszemu — Sokratesowi — iż procedury dialektyki hipotetycznej przeprowadzał niestarannie. Nie dopełnił bowiem niezbędnego w tej procedurze zabiegu weryfikacji formułowanych ὑποθέσεις, który polega na każdorazowym przeciwstawianiu konkretnej ὑπόθεσις hipotezy przeciwstawnej. Surowy sędzia platońskiej nauki o ideach domaga się od Platona weryfikacji tej postaci dialektyki hipotetycznej, jaką Filozof przedstawił w *Fedonie*, kiedy to Sokrates formułując twierdzenie mocne o najwyższym stopniu ogólności niejako na nim poprzestawał, nie uwzględniając konsekwencji, jakie pociągałaby za sobą ὑπόθεσις przeciwstawna. Parmenides, którego maskę w dialogu przybiera Platon starszy i bogatszy doświadczeniem i wiedzą, wyćwiczony w dialektycznych sofizmatach przez dialektyków megarejskich, domaga się od Platona młodszego, by każdej ὑπόθεσις, niezależnie od stopnia jej ogólności i mocy przyporządkowywał ὑπόθεσις przeciwstawną i badał ich konsekwencje, porównując i zestawiając wnioski: „Tak, na przykład, jeśli chcesz mówić o tym założeniu, które podał Zenon, czy istnieje wiele przedmiotów, to patrzeć, co musi z tego wynikać i dla tych samych wielu przedmiotów w ich stosunku do siebie nawzajem, i do jedności w stosunku do niej samej i do wielu przedmiotów. I z drugiej strony, jeśli nie ma wielu przedmiotów, zastanowić się znowu, co z tego wyniknie i dla Jednego i dla wielu w ich stosunku do siebie samych i w ich stosunku wzajemnym. Albo znowu: jeśli chodzi o założenie, czy istnieje podobieństwo, czy nie istnieje, to co z jednego i z drugiego założenia wyniknie i dla tego, co się zakłada, i dla innych przedmiotów w ich stosunku do siebie samych i w ich stosunku wzajemnym. Jeśli chodzi o niepodobieństwo, ta sama sprawa, i jeżeli chodzi o ruch i o spoczynek, i powstawanie i zatratę, i o sam byt i niebyt. Jednym słowem, cokolwiek kiedyś założysz jako istniejące, czy jako nieistniejące, czy jakie tam bądź inne, trzeba zobaczyć, co stąd wynika dla niego samego i dla każdego innego przedmiotu, który byś naprzód wziął pod uwagę, i dla ich większości, i dla wszystkich tak samo. I z innymi rzeczami tak zawsze je rozpatrzyć w stosunku do siebie samych i w stosunku do czegokolwiek innego, co bądź sobie kiedy wybierzesz, czy to coś, coś sobie założył, będzie przyjęte jako istniejące, czy jako nie istniejące, jeżeli chcesz się doskonale wyćwiczyć i prawdę przejrzeć na wskroś”[24]. Jest to ogromny trud — „Nieogarnioną opisujesz robotę, Parmenidesie [...]” — sam Platon po latach przypomni o trudach, jakie niesie z sobą dialektyka hipotetyczna, opisując ją w *Liście VII*[25]. Platon w *Teajtecie* nie popełnia już „błędów młodości”. Każdej ὑπόθεσις przyporządkowana jest w strukturze dialogu hipoteza przeciwstawna, a platoński Sokrates zestawia je i weryfikuje, by — nierzadko — na skutek owej weryfikacji ją odrzucić. Taka forma dialogu może sugerować jego aporetyczność, niemniej jednak, jeśli potraktujemy ową pozorną aporetyczność jako zapis procedur dialektyki hipotetycznej, uznać musimy, iż sam projekt jest konstruktywny, a ponadto niesie z sobą ogromne walory dydaktyczne i poznawcze.

Zobaczmy zatem owe ὑποθέσεις formułowane w *Teajtecie* i podejmijmy próbę odnalezienia w nich konstruktywnej treści, pamiętając przy tym, iż Platon w swych próbach określenia, czym jest wiedza, polemizować musi z wieloma przeciwnikami:

[24] Platon, *Parmenides* 136a–c.
[25] Platon, *List VII* 342 nn.

nie tylko z jawiącym się na kartach pisma Protagorasem i jego koncepcją równosilności sądów, lecz i z atomistami, Antystenesem, jak też i niejako z samym sobą — Platonem młodszym, który za postać bytu pierwszego i przedmiot wiedzy uznawał jeszcze idee.

Wywód, jaki Platon wkłada w usta Sokratesa, zadziwia nas swoim logicznym porządkiem i konsekwencją. Jeśli przyjmiemy za punkt wyjścia, jak to czyni Sokrates z Teajtetem, iż pojęcie wiedzy — ἐπιστήμη nie jest pojęciem pustym[26], jak też to, że wiedzy nie można utożsamiać z umiejętnościami (τέχναι), ani też z zasobem wyuczonych wiadomości na określony temat[27], uznać należy, iż przynależy ona zawsze każdemu „myślą ciężarnemu" indywidualnie, zdobywana przezeń w określonej aktywności zmysłów i rozumu, określanego przez Sokratesa w dialogu mianem duszy.

By podjąć próbę zdefiniowania, czym jest wiedza, należy zatem zacząć od podstaw — od tego, co jako pierwsze jawi się człowiekowi w procesie poznania[28]. Należy zatem rozważyć tezę, iż wiedza to postrzeżenie (αἴσθησις)[29]. Taką koncepcję odrzucał Platon w epoce średnioakademickiej — przedmiotem postrzeżeń nie był bowiem dla niego byt, lecz rzeczy — τὰ χρήματα, zmienne i przemijające, o których można było jedynie żywić mniemania — δόξαι. W *Teajtecie* Platon stwierdza jednak, iż postrzeżenie w jakiś sposób dotyczy bytu[30], należy więc rozpatrzyć przedmiot postrzeżenia — czym jest to, co się jawi w postrzeżeniu. W wieloaspektowej polemice — jawnej z Protagorasem, skrytej natomiast z Antystenesem — zostaje ustalone, iż wiedza nie może być postrzeżeniem[31], jako że postrzeżenie jest jednostkowe, indywidualne, subiektywne, ma charakter temporalny a ponadto zależne jest od postrzegającego organu zmysłowego[32]. Ponadto obraz rzeczy postrzeganej — φαντασία — ma swą siedzibę w duszy. To w duszy dokonuje się segregacja i porządkowanie wyników oglądu zmysłowego na podstawie kryteriów, które nie są nam dane w tym oglądzie — jak podobieństwo i niepodobieństwo, tożsamość i różność[33]. Ogląd zmysłowy może zatem dostarczyć jedynie danych dla procedur rozumowych. Siedliskiem wiedzy może być jedynie dusza — rozumowanie, które dokonuje operacji na wynikach oglądu zmysłowego[34]. Postrzeżenie nie może uchwycić prawdy (ἀλήθεια) ani istoty (οὐσία) rzeczy[35] — czegoś, co jest wspólne wszystkiemu, co jest ich zasadą i początkiem, nie podlega jednak oglądowi zmysłowemu.

---

[26] A zostało to już ustalone w zakończeniu pierwszej części *Parmenidesa.*

[27] Platon, *Teajtet* 147c.

[28] Warto podkreślić, iż Platon w *Liście VII* pokazuje inną hierarchię danych (owych pięć ujawnień przedmiotu) niezbędnych w procedurach dialektycznych — zaczyna od nazwy, przez definicję, obiekt — rzecz samą po wiedzę.

[29] Platon, *Teajtet* 151e.

[30] Platon, *Teajtet* 152c: ΣΩ. Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὖσα.

[31] *Ibid.*, 163b–166b.

[32] Por. traktat Gorgiasza z Leontinoi, *O niebycie albo o naturze.*

[33] Platon, *Teajtet* 184e–185d.

[34] *Ibid.*, 186d.

[35] *Ibid.*, 186e. Należy podkreślić, iż termin ἀλήθεια jest tu jeszcze traktowany przez Platona zamiennie z terminem οὐσία, a więc prawda jest tożsama z bytem/substancją rzeczy, ich zasadą, czy zasadami.

W kolejnej ὑπόθεσις stawia zatem Sokrates tezę, iż wiedzy należy szukać w tej aktywności duszy, która w oparciu o postrzeżenia, po dokonaniu ich porządkowania i segregacji (διανοεῖσθαι) podejmuje próbę, którą Platon określa mianem dox'azein[36], a której wynikiem jest δόξα. Termin ten w próbach interpretacji platońskiego *Teajteta* przysparza wielu kłopotów. Polski tłumacz Platona błędnie tłumaczy to jako sąd[37], co jest powodem wielu nieporozumień i niejasności. Przyjmuję, iż termin ten należy zgodnie z filozoficzną tradycją nie tylko przedplatońską tłumaczyć jako 'mniemanie'. Od czasów Ksenofanesa z Kolofonu termin 'mniemanie' (δόξα) funkcjonował jako przeciwieństwo wiedzy[38]. Dla Parmenidesa „mniemania śmiertelnych“, wynikające z omylnego postrzegania zmysłowego były przeciwieństwem prawdy w jej aspekcie ontycznym, w obszarze orzekania o bycie. Platon używał terminu δόξα dla określenia wyników oglądu zmysłowego, jakiemu podlega świat rzeczy. Mniemaniom może być przyporządkowany predykat prawdziwości (δόξα ἀληθής) i fałszywości (δόξα ψευδής), lecz w jakim znaczeniu?

O prawdziwych mniemaniach pisał Platon już w dialogu *Menon*. W *Menonie* — pierwszym chronologicznie piśmie, w którym mamy zarysowana już naukę o ideach, pojawia się po raz pierwszy kategoria ἀληθές, przyporządkowana jednak nie właściwemu sądowi, który filozof określa predykatem ὀρθός[39] — co znaczy: 'słuszny', 'właściwy', lecz mniemaniu (δόξα). Czym są dla Platona „prawdziwe mniemania”? Sprowadzić je można do takich wyników oglądu zmysłowego (αἴσθησις), które ujawniają przedmiot oglądu takim, jaki on jest — będącym, nie deformując go, jak też ujawniają w rozproszonej wielości rzeczy i zjawisk jakieś jedno, choćby w intelektualnym łączeniu w zbiory rodzajów i gatunków. Tylko mniemanie, które, jak powie później Platon w *Fajdrosie* wielość postrzeżeń potrafi sprowadzić κατὰ μὶαν ἰδέαν, które odróżni np. pozór, ułudę, iluzję dobra od dobra prawdziwego, choćby w czynach i działaniach, zasługuje na miano „mniemania prawdziwego”, lecz nie w aspekcie teoriopoznawczym, lecz wciąż jeszcze epistemologiczno-aksjologicznym.

A zatem wiedza to mniemanie[40]. Czy jednak każde mniemanie jest wiedzą?

Tak pojmowana wiedza musi spełnić zasadniczy warunek: musi to być mniemanie 'prawdziwe'. I oto po raz pierwszy Platon ustami Sokratesa przyznaje, iż mogą być również mniemania mylne, czy też raczej fałszywe (ψευδῆ). Po raz pierwszy termin: ψευδός, ψευδές zostaje przeniesiony w obszar epistemologiczny i oznacza przeciwieństwo prawdziwości. Są możliwe fałszywe mniemania, a wywód Sokratesa pokazuje drogę, jaką musiał przejść Filozof, by uznać możliwość 'myślenia niebytów' w znaczeniu myślenia niezgodnego z prawdą bytu. Musimy jednak pamiętać, iż Platon podkreśla, że czynność intelektualna, którą Platon określa mianem διανοεῖσθαι, w wyniku której dusza zaczyna żywić mniemania (δοξάζεσθαι) i jej wynik — δόξα realizują się w duszy[41] — jest to 'rozmowa duszy samej z sobą, nie obiektywi-

[36] *Ibid.*, 187a.

[37] Przekłady angielskie tłumaczą zazwyczaj jako 'opinion'

[38] Zob. DK 21 B 35

[39] Polskie tłumaczenie *Menona* pióra W. Witwickiego oddaje termin: ὀρθός przez: 'prawdziwy', co wprowadza zamieszanie; należałoby termin ten tłumaczyć przez: 'słuszny', czy 'prawidłowy'.

[40] Platon, *Teajtet* 187b.

[41] *Ibid.*, 189e–190a: ΣΩ. Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. ὥς γε μὴ εἰδώς σοι ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι,

zowana w wypowiedzi słownej. Tylko w tej sferze działalności intelektualnej — o ile nie zostanie ona poddana określonym rygorom — mogą pojawiać się błędy, choćby w postaci przypisania bytowania temu, co nie bytuje, czy pomylenia predykatów. O ile mniemanie ma być wiedzą, musi to być mniemanie prawdziwe[42].

Jak jednak odróżnić mniemanie prawdziwe od fałszywego? Pytanie to nabiera szczególnej wagi w czasach Platona, nie tylko w obszarze filozoficzno-epistemologicznym, Sokrates przywołuje przykłady z codziennej praktyki — choćby w sądach, gdzie jakże łatwo, jak to już podkreślał Gorgiasz w *Obronie Palamedesa*, sztuką perswazji i wymowy wzniecać w ludziach mniemania fałszywe. Co decyduje o tym, iż myślenie — owa intelektualna działalność duszy — da w efekcie taką postać mniemania, której przypisać można predykat prawdziwości?

Narzędzia weryfikacji mniemań upatruje Platon w logosie. Kolejna bowiem próba — ὑπόθεσις — definiuje wiedzę jako „mniemanie, któremu przysługuje predykat prawdziwości dzięki logosowi”[43].

Czym jest λόγος w tej kolejnej próbie definicji wiedzy?

W kolejności Sokratesowych wywodów jawi się kilka znaczeń tego terminu, Czytelnik jednak nie musi dokonywać między nimi wyboru, bo one wszystkie harmonijnie się uzupełniają. W kolejności, niekoniecznie tożsamej z hierarchią znaczeń na pierwszy plan wysuwa się znaczenie, które określę mianem obiektywizacji mniemania w postaci wypowiedzi. Mniemanie rodzi się i pozostaje w duszy. Wypowiedziane — zobiektywizowane podlegać musi określonym regułom wypowiedzi. Wypowiedź, jak zaznaczono na początku musi orzekać o czymś i coś. Jest więc ‘złożeniem nazw’ — συμπλοκὴ ὀνομάτων, bo dopiero złożenie nazw może podlegać weryfikacji i orzekać prawdziwie[44]. Sama nazwa o niczym nie orzeka, nie można jej przypisać prawdziwości, bądź fałszywości[45]. Dopiero ich złożenie w postaci zdania stanowi postać orzekania. Wiedzę zatem posiada ktoś, kto potrafi ją zobiektywizować w postaci wypowiedzi, która może być potwierdzona, bądź zaprzeczona. Jest to pierwsza w dziejach filozofii pradefinicja sądu, który Platon w *Sofiście* będzie już określał mianem λόγος.

Kolejne próby ustalenia treści terminu λόγος sprowadzić można do ustaleń, co w wypowiedzi — obiektywizacji mniemania prawdziwego powinno być zawarte. I tak, w niepisanym nawiązaniu do krytykowanej przez Platona już w *Eutydemie*

αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὁρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπᾴξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ᾽ ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν· σὺ δὲ τί;

[42] *Ibid.*, 200e: ΘΕΑΙ. Τὴν ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι. ἀναμάρτητόν γέ πού ἐστιν τὸ δοξάζειν ἀληθῆ [...].

[43] Tak tłumaczę platońskie określenie: δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου. Zob. 201c–d: ΘΕΑΙ. Ὅ γε ἐγώ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦ ἀκούσας ἐπελελήσμην, νῦν δ᾽ ἐννοῶ· ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτοσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ᾽ ἔχει, ἐπιστητά.

[44] *Ibid.*, 202a–b: νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ᾽ ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον — ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν — τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πώπλωκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.

[45] Por. Platon, *Kratylos* 385d.

koncepcji Antystenesa Sokrates rozważy, by zanegować, orzekanie o czymś przez wyliczenie ‘składników’, jak też czy orzekanie, czy definiowanie *per genus proximum et differentiam specificam*[46] można uznać za wiedzę. Nie dziwi nas fakt, iż Sokrates w tej kwestii nie potrafi zająć określonego stanowiska. Jak wspomniano wyżej, wiele przesłanek przemawia za tym, by uznać dialog *Teajtet* za późne pismo Platona. W epoce średnioakademickiej przedmiotem wiedzy tożsamej z mądrością były idee jako przyczyny wzorczo-sprawcze rzeczy, idee, jako pojęcia ogólne mające status ontyczny, idee — byty pierwsze. Młodszy Platon zaakceptowałby koncepcję wiedzy, której przedmiotem byłoby to, co wspólne wyróżnionym ze względu na ‘jedną ideę’ zbiorom rzeczy[47]. Platon starszy stwierdza, iż taka wiedza może ogarnąć swoim zasięgiem jedynie ów wyróżniony ze względu na cechę wspólną zbiór, nie uwzględni natomiast indywidualnych cech poszczególnych obiektów. Być może tu właśnie odnajdujemy wskazanie nierozwiązanego przez Platona, ani też, jak sądzę przez Arystotelesa problemu zasady indywiduacji[48]. Lecz i koncepcję wiedzy, której przedmiotem byłyby różnice jednostkowe w zbiorach obiektów Sokrates odrzuca.

Czy w istocie platoński Sokrates jako mistrz τέχνη μαιευτική ponosi w dialogu klęskę? Czy ostateczna konstatacja, iż wiedza nie jest mniemaniem prawdziwym dzięki logosowi, iż różni się ἐπιστήμων od tego, który żywi mniemania prawdziwe — δοξαστής — ma obrócić w niwecz dociekania całego dialogu?

Pragnę postawić tezę, iż Platon w *Teajtecie* — ze względu na czas powstania dialogu — nie mógł jeszcze sformułować teorii wiedzy. Co więcej, postawił w piśmie pytanie: czym jest wiedza świadomie, wiedząc, iż nie udzieli na nie odpowiedzi. Jak wspominano wyżej, dialog sytuować należy na tym etapie rozwoju myśli platońskiej, kiedy Filozof sam podważył postać swojej teorii idei, a nie wypracował jeszcze teorii zasad jako postaci bytu pierwszego. Przedmiotem wiedzy może być tylko coś, czemu przysługuje predykat bytowania, o czym można orzekać w postaci logosu — wypowiedzi prawdziwej, której prawdziwość potwierdzą procedury dialektyczne — λόγοι καὶ λογισμοί — dialektyka synoptyczna, hipotetyczna i diairetyczna. Platon, odrzuciwszy idee jako byt pierwszy *in ordine essendi*, szuka ciągle pierwszych zasad — ἀρχαί, zdając sobie jednak sprawę z tego, iż można do nich dotrzeć w procesie poznania jedynie drogą logosu. *Teajtet* poświęcony jest w istocie szukaniu teorii logosu, zarówno jako narzędzia poznania, procedury badawczej, jak i postaci obiektywizacji wyników badań — sądu. Teoria logosu wyprzedzać musi teorię wiedzy. Nie powinien nas zatem dziwić fakt, iż nie odnajdziemy w *Teajtecie* definicji wiedzy.

[46] Platon, *Teajtet* 207a, 208e.

[47] *Ibid.*, 208d: ΣΩ. Λαβὲ δὴ οὗ χάριν εἴρηται. ἔστι δὲ ὅπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ὡς ἄρα τὴν διαφορὰν ἑκάστου ἂν λαμβάνῃς ᾗ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὥς φασί τινες, λήψῃ· ἕως δ᾽ ἂν κοινοῦ τινος ἐφάπτῃ, ἐκείνων περί σοι ἔσται ὁ λόγος ὧν ἂν ἡ κοινότης ᾖ.

[48] *Ibid.*, 208e: ΣΩ. Ὣς δ᾽ ἂν μετ᾽ ὀρθῆς δόξης περὶ ὁτουοῦν τῶν ὄντων τὴν διαφορὰν τῶν ἄλλων προσλάβῃ, αὐτοῦ ἐπιστήμων γεγονὼς ἔσται οὗ πρότερον ἦν δοξαστής.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

JANUSZ JASKÓŁA
Uniwersytet Wrocławski

Wewnątrzjęzykowe kryterium prawdy świata ujmowanego

Uwagi wprowadzające

Jak sądzę, Platon stawia sobie w omawianym dialogu następujące cele: Pierwszy to pokazać, że jest w stanie w obrębie języka — na polu wyznaczonym przez sofistów — wykazać lepiej niż sofiści przyczynę mocy języka. Oni czynią to obierając jako zasadę racji przekonanie, a zatem psychologicznie i w konsekwencji paradoksalnie, Platon natomiast obierając za zasadę prawdziwość. Jak się okaże, poniesie w tym dialogu porażkę, którą powetuje dopiero w dialogu *Sofista*. Drugi cel to pokazać, że elenktyczna metoda Sokratesa nie jest metodą sofistyczną.

*

Dialog *Teajtet* w porządku dyskursu filozofii jest elementem zmagań Platona z sofistyką i z problemami, jakie rodzi jego własna, powstająca filozofia. Jest on obrazem jednej z wielu prób przekroczenia subiektywnego przekonania w stronę obiektywnego obowiązywania — prawdy. W porządku wspomnianego dyskursu należy dialog ten zestawić przede wszystkim z dialogiem *Sofista*, a poprzez ten dialog z *Parmenidesem* i *Filebem*. Jednak można go odnieść także do XX-wiecznej dyskusji na temat tak zwanych nauk niepisanych Platona. Należy go wtedy zestawić jeszcze z *Fajdrosem*. Dialog *Teajtet* mówi bowiem o stanowionych przez rozumność granicach wypowiedzi zamykanej w słowie i granicach, które, z właściwego swojemu poziomowi ontycznemu sposobowi bycia, mowa sama wyznacza. Wypowiedzi właśnie, jak wykaże między innymi *Teajtet*, nie zaś ustnej, pisemnej czy innej formy jej obiektywizacji. „Możliwość obrony” racji uzasadniającej i stanowiącej to, co jest, a którą w *Fajdrosie* Platon przedstawił jako ‘żywego głosiciela’, na podstawie *Teajteta* i jego krytycznego uzupełnienia, jakim są *Sofista* (*Parmenides*, *Fileb*)

oraz *List VII*, autor dialogu przedstawi jako weryfikowalną sensowność rozumnej wypowiedzi. Ostatecznie zatem Platon, analizując granice możliwości wyrażania przez mowę tego, co jest, wskaże na powiązanie — podobnie jak to czyni swoimi krótkimi, domkniętymi wypowiedziami Heraklit — sobie swoistych struktur rzeczywistości — *Logosu* — struktur wypowiedzi o jej racji — *logosu* — i struktur stanowiących możliwość ich bycia, bycia rozumności.

*

Mowa, retoryka, jest narzędziem zdawania sobie/innym sprawy między innymi z tego, co uznane za ważne. Jednak, jeśli ważność, uznanie, że jest tak w rzeczywistości, jak zostało powiedziane, jest produktem retoryki, języka, jest ona tylko elementem retorycznym. Jest jedną z reguł jakiejś gry językowej uzasadnionej chęcią prowadzenia gry i jej możliwością.

Zapewne zamysłem Platona leżącym u podstaw powstania omawianego tu dialogu było pokazanie, że na polu działań, wyznaczonym przez sofistów, mogą zostać oni pokonani swoją własną bronią i wykazanie, że nie psychologiczne przekonanie, lecz rozumna pewność może i rozstrzyga o wiedzy prawdziwej. Usiłuje i poddaje się. Powyższego nie da się przeprowadzić bez zwrócenia się ku ontologii. A w zasadzie nie zwrócenia się, lecz przypomnienia jej anamnetycznej obecności w **każdej** próbie refleksyjnego rozstrzygania o ważności. W dialogach *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb* Platon okaże, że to przedmiotowa obecność prawdy (rozumianej tak, jak przedstawił to Parmenides) zróżnicowanej przez czas, kulturę i indywidualne rozumienie poszczególnej wypowiedzi, argumentacji (dzięki temu, że dana wypowiedź jest, bo może być, sposobem samoprezentacji, sposobem bycia prawdy) daje nam poczucie uczestniczenia w dyskursie o czymś, coraz pełniejszego rozumienia tego, co jest. W dialogach tych konstatuje, że dialektyczna forma bycia prawdy (gdyż, okazuje się, że zasadą rozumności jest złożenie jedno-wiele) dla umysłu ujmującego (czyli rozsądku — czwartego poziomu ujawnienia przedmiotu) jest konstytuująca tak dla indywiduum, jak i dla transcendentalnej racji **każdego** indywiduum. Można to też ująć tak: każdy rozumny sposób ujęcia tego, co jest, każda teoria, a więc filozofia lub retoryka, jest rozumna, jeśli jest ze względu na prawdę — jeśli zawiera prawdę i ta prawda samoprezentuje się w nim dla umysłu, umysłu nakierowanego nie na retorykę (wypowiedź), lecz na przedmiot (uzasadnioną ważność).

*

Problem, którego Platon nie chce jawnie w tym dialogu podejmować, to rozważanie kwestii, czy w obszarze samego tylko języka, bez odwołania się do innego poziomu ontycznego, można uprawomocnić jego możliwość. Wiemy, że mu się takie uprawomocnienie nie uda, a więc wróci do tej kwestii, zresztą udanie, na przykład w *Sofiście* i *Filebie*. Współczesne filozofie, które aksjomatyczne przesłanki proponowanego przez siebie oglądu rzeczywistości wyprowadzają z tak zwanego ‘przewrotu lingwistycznego’, który nastąpił w połowie XX wieku, poszukiwanie i znajdowanie za pomocą języka tego, co język uzasadnia i stanowi, nazwie łatwością tworzenia hipostaz i kreowania z ich perspektywy świata pozorów. Platon w wyżej wskazanych

dialogach wykaże, że zdolność mówienia o tym, co samą tę zdolność uzasadnia, nie jest paradoksalna i nie wynika z łatwości trwania hipostaz, z dogmatyczności — zapoznania funkcji performatywnej, to jest tego, że język (akty komunikacji) jest działaniem, domaganiem się, zmienianiem rzeczywistości. Platon rozważa w kontekście ontologicznym postrzeżenie, iż sam fakt bycia krytycznej refleksji wskazuje, że zarówno w sferze rozumienia, czyli „poza" językiem, jak też w sferze gignetycznej, dzieje się coś poza kontrolą argumentów używanych dla zbudowania przekonania. Bowiem nawet, gdy pominiemy to, że już „przed" procesem świadomego rozumienia chodziło nam o coś, co (z jakiegoś powodu) chcieliśmy osiągnąć, to zawsze pozostaje istotną kwestią, że wspomniane „poza" w jakimś stopniu produkujemy tu i teraz powstającą argumentacją. Dzieje się coś, co nakładamy na wypowiedź, jej sens, czyli realność przedmiotu refleksji — wtórny element możliwości weryfikacji. Coś, co także wpływając na porządek jakiegoś fragmentu argumentacji, lub wypełniając luki w konieczności wynikania, umożliwia wtórną weryfikację.

Dialog ten możemy sproblematyzować i tak: Platon w zamyśle dialogu stawia tezę: nie ma wiedzy nieaksjomatycznej. Kwestią językową jest rozpoznanie, czy aksjomat jest „realnym" aksjomatem — tj. pozyskanym u granic tego, co stanowi i uzasadnia, czy tylko łudzi „mnie" swą formą językową. Czy w sprycie posługiwania się językiem nie formułujemy wypowiedzi tak, że to, co realnie „w miarę" pierwotne (intuicja poszukiwawcza, dysonans poznawczy, czy tym podobne) „okazuje się" wynikać z aksjomatu, który faktycznie wypowiedź uzasadnia i wyprowadza, nie zaś: jest budowana na jego bazie.

***

Prawda (ludzka) to poczucie pewności, stabilności konstrukcji budowanej z doświadczania świata — czyli całe bogactwo, wraz z emocjami, gdzie słowo odgrywa tylko rolę unaocznienia tego, co układane dzięki rozumności, choć także jest tym **jednym**, które — jak zasada jończyków — jest źródłem porządku (zasady wynikania, logika, „gramatyka") w wielości doświadczeń. Doświadczeń wtedy, gdy zostaną nazwane, bo wtedy może się włączyć przekonywanie, tak siebie (rozumne), jak i innych (rozumne oraz psychologiczne). Zatem, czy wyrasta ona z **ruchu**, jest tworzona, wraz z dzianiem się, w „tworzywie mnie i świata" i pośrednio odkrywa się nieodkrywając, gdyż nigdy nie można orzec prawdy jako czegoś, co nie jest w trakcie poznawania?[1]. Człowiek nie może ogarnąć tego, co jest, bo nic nie jest, lecz wszystko staje się — powstaje i ginie.

Czy też sam fenomen orzekania, wyboru, wskazuje, iż przekonanie budowane na doświadczeniu jest w najlepszym wypadku wtórne, a poddane refleksji, wręcz odrębne od tego, co przynależy świadomości nadania danym rozumowaniom, przedmiotom **ważności**?

[1] Pozytywnym mottem, krytyki i poszukiwania właściwych rozwiązań, może być pewna refleksja przewijająca się przez starożytność. Mianowicie Solon, a za nim Krezus, jak podaje Herodot w swoich *Dziejach*, „uzasadniając" też, przez ich przytoczenie, ducha zadziwienia, które było źródłem i tłem powstania dzieła historycznego, powiedział, że człowiek szczęśliwy to ten, którego **całe życie było** szczęśliwe. Zob. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2003, s. 28-31 i 52. Powtórzył to i uzasadnił w swej filozofii Platon stwierdzając, że coś jest pierwiastkiem (podstawą) jeśli jest całością.

Język obraca się, sprawdza się, w dwu światach:

(1) w psychologii porządkowania doświadczeń dnia codziennego,

(2) w określaniu swoich własnych możliwości orzekania, lecz tym samym całego świata możliwego potwierdzania i negacji, świata tego, co jest.

Filozofia chce i może zająć się punktem (2) rozważając, czy jest to „świat w sobie równoległy”, czy świat sposobu bycia „w sobie innego”.

Z pewnością ważne dla zrozumienia przekazu, który w dialogu *Teajtet* daje Platon, jest uwzględnienie, kto spisuje rozmowę Sokratesa, a czyni to **Euklides**, którego rozumienie rzeczywistości można krótko scharakteryzować tak: jedno, byt eleacki jako dobro i jako prawda. Dlaczego **tak**, jak obrazuje to dialog, zrozumiał on przesłanie Sokratesa (szczęście → prawda → wiedza) i co znaczy, że „poprawiał”[2] jego treść, zanim dialog stał się dostępny publiczności (bo chyba nie chodzi o uszczerbki pamięci; pamięć Sokrates i on mieli teoretycznie jednaką)? Pewnie istotna dla zrozumienia dialogu jest też wyrażona w nim niechęć Sokratesa do nagabywania Euklidesa, by dialog „doszlifować”. Platon mógł rzeczywiście próbować rozwikłać problem prawdziwości orzekania pozostając w obrębie języka i z początku, to jest w *Teajtecie*, mogło nawet wydawać mu się to całkiem udane. Jednak to, co z czasem uzyskał i co przedstawił między innymi w *Sofiście*, czyni dialog *Teajtet* protobadawczym, elenktycznym, a nawet, choć z pewnością nie w całości, retorycznym. Zatem wstęp i szczególnie jasne zakończenie wskazuje miejsce dialogu w poszukiwaniach badawczych Platona. Jego „protobadawczy” charakter nie deprecjonuje ustaleń w nim poczynionych, a wręcz przeciwnie: otrzymujemy narzędzia pozyskania aksjomatów dla budowania dalszych rozważań i są nam te aksjomaty okazane. Unaoczniona zostaje różnica między realnym przedmiotem badań Platona, a tym, co robi współczesna mu nauka. Wspaniałość Teajteta, tak podkreślana w początkowej fazie dialogu, jest rzeczywiście wielkością z podobieństwa do Sokratesa. Jest on w stanie przyjąć do wiadomości wątpliwości związane z powszechnym (więc i jego własnym) mniemaniem o prawdziwości zastanej wiedzy (przyrodnicy, geometrzy, sofiści itd.). Jest zdolny (i chce) wyrwać się z pozycji konsumenta wiedzy, a wątpić chce na sposób krytyczny.

*

Zacznijmy od kilku uwag ogólnych poprzedzających analizę pierwszych partii dialogu. Pochwała Teajteta wypowiadana przez Euklidesa (i chyba potwierdzana przez innych) może być ironią, jeśli cały ten wstęp dialogu jest dodany później. Jednak na podstawie całości dialogu możemy stwierdzić, że Teajtet wcale nie jest bezrozumnie biernym uczestnikiem rozmowy, łączy w sobie zarówno zapał (nie zraża się „zwrotami akcji” — podważaniem otrzymanych ustaleń), jak i wystarczającą inteligencję, aby przejść elenktyczny etap metody Sokratesa (patrz zakończenie dialogu) i w tym realizuje się jako uczeń-partner filozofa. Sam filozof zaś

[2] Platon, *Teajtet* 143 a, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999. „Euklides: [...] zapisałem sobie wtedy, zaraz po powrocie do domu to, com zapamiętał, a później w wolnych chwilach przypominałem sobie i zapisywałem, a ile razy przyjeżdżałem do Aten, wypytywałem znowu Sokratesa o to, co mi wyleciało z pamięci, a kiedym tutaj powrócił, poprawiałem”. Wszystkie fragmenty dialogu w tym artykule są przytaczane w podanym tłumaczeniu.

uzyskuje i unaocznia wiedzę, która ujawnia się tak w poszczególnych rozważaniach (**część**), jak również w dialogu jako całości (**całość**). Można postawić hipotezę, że żmudne konsultacje Euklidesa (preferującego ścisłe wywody, i „absolutyzującego" jedno-byt, gdy już zostanie założycielem tzw. Szkoły Megarejskiej) z Sokratesem były w dużym stopniu pozyskiwaniem szlifu literackiego dla dialogu, aby mógł się on stać tak samo istotny w swych częściach, jak i w całości, a zrozumiały tylko, gdy „odrzuci się drabinę" pozyskiwanej w nim wiedzy i z perspektywy dystansu ogarnie się go **zarazem** jako części i całość. Z kolei Sokratesa w *Teajtecie* wyróżnia już Platońska wiedza, że, gdy pozostaje się na poziomie rozsądku i ignoruje zróżnicowanie poziomów ontycznych powiązanych relacją wzajemnego stanowienia i uzasadniania, możemy uzyskać jedynie swoisty „wynik Gödla" (czyli brak uzasadnienia, gdyż zawsze jest ono czymś z zewnątrz). Przyjmijmy na próbę twierdzenie tłumacza dialogu na język polski — Władysława Witwickiego, że Teajtet wykazuje się małą bystrością i raczej nadaje się na obrońcę stanowiska sofistów, czyli swym „sposobem intelektualnej obecności" zaprzecza krytyce Sokratesa. Ale wtedy i Euklides mógł pojawić się dla podkreślenia tej ironii. Tworzy tym, „na swój gust" dopracowanym dialogiem bezproduktywne ćwiczenia z logiki na temat: byt i jego dedukcyjne (bo innych „nie ma") konsekwencje. Mało rozumie z nierozumienia Teajteta, bo przysłania mu taką możliwość zachwyt nad strukturami logicznymi (dedukcyjnymi) Sokratesa i „uzasadnienia", że dedukcja, język uzasadnia obiektywność (bytu — bo to jego „produktem" jest dedukcyjna prawdziwość języka, jak to zapewne dla Euklidesa wynikało z poematu Parmenidesa).

*

Zwróćmy też uwagę, w pierwszych partiach analizowanego dialogu, na „pitagorejską miarę" zgody Sokratesa danej **matematykowi** Teodorowi na autorytatywne wypowiedzi o kompetencji do weryfikacji (144e–145d). Można zatem sprawdzić, czy Platon rozważa to, czy „miara zmienności", porządek, brany jest jako oczywisty punkt wyjścia (swoista zasada), czy też jest wtórnie uzasadniany. W pierwszym przypadku rozważania dialogu rozwiązywałyby jedynie problemy wewnątrzjęzykowe, w tym dotyczące tego, o czym język orzeka, lecz oczywiście pozostając przy tym „tylko" orzekaniem — pozostając w jedynym danym świadomości (wiedza) porządku jawienia się konieczności rozumu (bytu) i porządku świata gignetycznego („nie-bytu"). Choć, być może, stawiany jest w ten sposób problem definicji, który mógł być rozważany w Akademii i sprowokował Platona do jego analizy w dialogu, co rzeczywiście w dalszej części nastąpi, to nie zmienia to faktu, iż mówimy o języku, a „problem definicji" nawet go wyróżnia i może stanowić przesłankę do rozumienia dialogu jako „rozważań wewnątrzjęzykowych".

Wiedza

Prześledźmy drogi kształtowania się argumentacji Platona dotyczącej przedmiotu, którego na wyznaczonym sobie poziomie ontycznym i tak, ostatecznie, z istoty jego sposobu bycia, nie jest w stanie ująć. Może to być ciekawe dlatego, że prawdopodobnie Platon na początku nie zdaje sobie sprawy z tej niemożności. Jeżeli

tak jest rzeczywiście, to możemy przypuszczać, że argumentacja, którą przywołuje dialog (choć z pewnością później szlifowana), tchnie autentycznością poszukiwań. Z kolei fakt publikacji dzieła mógłby świadczyć na przykład, że inne jego elementy są ważne dla powstającego publicznego obrazu całości, dla zrozumienia tego, co nazywano filozofią Platona. Dotyczyć to może na przykład roli części i całości w rozumieniu rzeczywistości.

Pójdźmy teraz, za pomocą **komentarzy do dialogu**, tokiem rozważań Platona. W 145d Teodor, jako bohater dialogu, prezentowany jest jako personifikacja pewności współczesnej wiedzy. Charakter jego rozważań można sytuować w „duchu wiedzy szczegółowej". W kontekście nas interesującym oznacza to, iż moc narzędzi, którymi dysponuje, „zwalnia" go z uzasadnienia ich samych, jak i ich przedmiotu. Geometria (sposób rozumowania i jego przedmiot) „wewnętrznie" się uzasadnia. Zostawiamy ją samą na razie na boku — gdy do niej wrócimy, to właściwie będziemy mówili o **języku**, który ma podobną właściwość bycia domkniętym jak geometria[3]. Zajmijmy się (145d–e n.) tym, co stanowi, po pierwsze, o naszym **przekonaniu**, iż geometria mówi prawdę, po drugie, o prawdziwości geometrii — tym, co stanowi uzasadnienie wypowiedzi z roszczeniem prawdziwości i uzasadnienie uzasadnienia, jako tego, co uzasadnia lub inaczej: tym, co stanowi o rozróżnieniu (możliwości rozróżnienia) poznania potocznego (bycia w porządku pragmatycznym) i naukowego (wiedzy, mądrości). Rozróżnienie to bowiem domaga się rozwinięcia, uzasadnienia właśnie. Przekonaniem, na którym u początku naszych badań bazujemy wraz z Platonem, jest to, że wewnętrznym kryterium prawdziwości jest spójność, konieczność itp.

Już na początku dialogu (146a) pada powracające i stanowiące jego kanwę pytanie Sokratesa: „czym właściwie jest wiedza?" — skorelowana w 145e z mądrością. Pytanie to Sokrates kieruje do Teodora, a ten, jak współcześni nam naukowcy zapytani o **uzasadnienie** prawomocności własnej dziedziny **poznania rzeczywistości**, wycofuje się z odpowiedzi (146b). Jego narzędzia metodologiczne „mówią geometrię", nie mówią o geometrii. To, że Sokrates ma na myśli problemy, które wskazałem powyżej, widać w 146c–e, gdzie podkreśla, że nie chodzi mu w rozważaniach o eksplikację wiedzy (wyliczanie „wiedz"), ale rozpoznanie możliwości jej bycia, jeśli jesteśmy w stanie odróżnić ją od innych fenomenów.

W 147b napotykamy dziwne podwojenie „[...] wiedzy o butach nie rozumie ktoś, kto wiedzy nie zna". Szewc zna się na butach, ale na szewstwie jako **wiedzy** o butach zna się ten, kto **wie**, czym jest wiedza. Bardziej czytelnym stwierdzeniem może być takie, że wiedza o szewstwie jest wiedzą o możliwości bycia szewstwa, o możliwości **pojawienia się** szewstwa, czyli ukonstytuowania czegoś, czego nie było jako będącego (w „pracach właściwych ludziom" wyraźnie z perspektywy **zrozumienia możliwości bycia**) (147c). Dobry but, spełniając bycie tym czymś, na co wskazuje nazwa, będąc dobry, „jest prawdą". Szewc wie, jak

[3] I jak się okaże, tak jak geometria wytwarza wewnętrznie „nie pasujące" do niej wielkości niewymierne, tak język rozważany w sobie wikła się w niemożność wykazania własnej, niewątpliwej ważności; dla Platona jest jasne, że wynika to z „zamykania" się w poszukiwaniu zrozumienia w obrębie sposobu bycia poziomu ontycznego, któremu geometria i język są właściwe. W obu wypadkach tym poziomem jest rozsądek.

zrobić dobry but. Uczy się tego, poznaje metodę i odpowiadający jej przedmiot. Zatem jest dysponentem prawdy? Wyrasta przecież ta wiedza z doświadczeń szewstwa, jest korygowana przez to, co właściwe (prawda) i niewłaściwe (fałsz), przez metodę i wynik (przedmiot). Jednak kryterium oceny w tym wypadku jest użyteczność. Czyż jednak prawdy nie określa ἀρετή, które przecież dotyczy także rzeczy? Czymże jest wiedza o wiedzy? Chyba, że chodzi o samą **zdolność** do jakiejkolwiek wiedzy, czyli o sam fenomen rozumności — np. że są takie istoty, które mogą robić (ze zrozumieniem) buty.

Zaczynający się w 147d wykład o niewymierności nabiera, w wyróżnionym wcześniej kontekście, szczególnej wymowy. Pokazuje **niezupełność** wiedzy praktycznej, która jest rozwiązywaniem problemów, które zawsze mają rozwiązanie. Ona jest, jeśli jest, takim rozwiązaniem. Fizycznie kwadraty, które zestawiamy, są i rzemieślnik (wiedza szczegółowa) je wykona, lub podejmie taką próbę z przekonaniem, że się mu powiedzie. Nie mieści się jednak w wiedzy rzemieślniczej, mówiącej „jak się robi kwadraty", wiedza, dlaczego w zadanym zestawieniu — wyznacznikiem zostaje obrana niewymierna przekątna — zrobić się ich nie da. Dla rzemieślnika rozwiązanie brzmi: postawione zadanie, choć samo w sobie spójne, jest jałowe, bo bezużyteczne, więc zrobię „to samo", ale inaczej, „lepiej". Takie stwierdzenie w sposób bezpośredni (choć nie wskazany przez Platona), wydaje się, znosi problem wiedzy szewca o butach, ale, w świetle prowadzonego rozumowania, realnie tego nie czyni, lecz stawia go na „bardziej abstrakcyjnym" poziomie geometrii, gdyż to ona jednak zauważyła niewymierność i czyni ją swoim przedmiotem badań.

Celem odwołania się Platona do geometrii (147d–148d) było wskazanie możliwości budowania definicji dla komasowania wiedzy (pewnych przesłanek i ich konsekwencji) w znaczącym ujęciu. Możemy się domyślać, znając filozofię Platona, że jest to niezbędne działanie wstępne, by móc nakierować uwagę na nieprecyzyjnie, jak się okazuje na podstawie nieporozumień z Teajtetem, wyróżniony przedmiot refleksji. Musimy to robić metodycznie (147d) gdyż, tak jak but czy kwadraty, sposób wyróżnienia przedmiotu, jego pozornie obojętna treść wstępna, będzie miała wpływ na jego ujawniane rozumienie. Możemy ulec złudzeniu, jak szewc czy geometra, pewności dysponowania prawdą. Pojęcie idei, które się pojawia w 148d, oznacza jedynie definicję i jest na poziomie ontycznym rozsądku[4].

Zwróćmy tu uwagę na zabieg retoryczny, jaki stosuje Platon w tym dialogu, i za pomocą którego zwraca się przeciwko zasadzie stanowienia racji retoryki, którą przypisuje sofistom, to jest budowaniu przekonania. Mianowicie, w ciągu rozważań pojawiają się częste „zwroty akcji", które nie mają zdezorientować i dzięki temu poddać słuchacza retorowi, lecz wybić słuchacza z odruchowego pogodzenia się z przekazywaną treścią i poczucia bycia przekonanym.

Zauważmy też, że problem wymierności jest **realnie** stawianym problemem **rozumienia miary** lub możliwości takiego **prowadzenia rozważań**, a więc posłu-

[4] Platon, *Teajtet* 147d: „Teajtet: Nam więc coś takiego na myśl wpadło, bo wydawało się, że tych kwadratów jest nieograniczona ilość, żeby jakoś je zebrać w jedno i tym jednym wszystkie kwadraty oznaczyć". *Ibid.* 148d: „Sokrates: Więc proszę, bo pięknieś przed chwilą pokazywał drogę, spróbuj teraz naśladować tę odpowiedź o kwadratach. Jak tam ich było wiele, a tyś ją jedną ideą objął, tak samo i liczne rodzaje wiedzy jednym słowem nazwij".

giwania się jakimś aspektem, przejawem miary, jakim jest język, który może mówić o „bez-miarze". Język, który, jak my i Platon wiemy, rozpoznany został jako taki — gramatyka, zasady tworzenia słów (tu ważną rolę odgrywa też dialog *Kratylos*) — przez sofistów. Rodzi się przeczucie możliwości rozważań o orzekaniu, które być może jest w stanie w rozumieniu, czyli wiedzy, świadomości, a więc języku, **wyodrębnić z porządku orzekania** jego przedmiot, jego możliwość i **orzec o nim**. „Brak miarki" (np. pierwiastek z dwu) jest problemem dla pitagorejczyków, bo nie tyle zaburza harmonię (wyróżnioną proporcję liczb całkowitych), lecz zgodnie z harmoniczną zasadą (matematyką) jest wyprowadzana i musi być rozumiana. A jeśli jednak paradoksalnie — w sensie pozytywnym lub negatywnym — „brak miarki" jest nie rozumiany, to i tak przyjmowany jest jako składnik na przykład świata matematyki. Zatem, w konsekwencji, przyjmowany jest jako warunek możliwości bycia świata matematyki jako takiego, a skoro matematyka jest składową rzeczywistości, więc porządku w ogóle — konieczności, rozumienia.

Przypomnienie przez Platona w takim kontekście (149) metody Sokratycznej ma szczególne znaczenie — niezależnie od tego, że zaskakująco spuentuje całość dialogu. Chodzi przecież o to, co **graniczne**. Wiedza szewska i geometria są w sobie (pozornie) zupełne, ale rozpatrzone „w sobie" wywołują dyskomfort niemożności wyrażenia własnej możliwości. Możemy zatem postawić problem źródeł tego dyskomfortu oraz narzędzi jego zniesienia. Możemy też sięgnąć po narzędzia, które potrafią wykazać nie-wiedzę wiedzy — niespójność, sprzeczność treści pojęć, które stanowią źródło naszego bycia wobec świata przez nie ukazywanego. Narzędzia, które uzyskują swoje potwierdzenie tak na poziomie bezwzględnej konieczności obowiązywania związków, które okazują, jak i na psychologicznym poziomie akceptacji własnej niewiedzy, choć wiąże się to ze swoistą utratą tożsamości bycia (na poziomie rozsądku — świata wyobrażeń). Narzędzia te mogą posłużyć do „przezwyciężenia" poczucia dysonansu.

Jeżeli dalsze wywody w 149 i 150 (szczególnie c–e), a także w 151c–d potraktować jako paralelę, to jest to potwierdzenie, że można oczekiwać, iż to, co pozwala nam dostrzec refleksyjność, może być przesłanką do zrozumienia samej tej refleksyjności i naszego jej (krytycznego) postrzegania, to jest możliwość refleksji — rozumności.

Przywołanie w tym kontekście postaci Prodikosa (151b) to rozróżnienie poszukiwań wewnątrz granic pragmatyki codzienności (np. etymologii języka, historii itp.), a poszukiwań możliwości tego, co podlega wyliczeniu, co jest zestawianiem.

Po rozważaniach o „wymykaniu się miary" może, i wręcz powinna, pojawić się w czytelniku myśl, że „niedoskonałość" jest świadectwem obiektywności.

Jeżeli wiedza to spostrzeżenie (fakt) i jedynie spostrzeżenie jest tym, co **jest** (bo jest), to cokolwiek mi się wydaje, ponieważ się wydaje, **jest**, więc jest prawdą. Zatem postrzegający jest miarą tego, co jest. **Przekonanie**, że jest lub nie jest, jest sprawą orzekania, nie zaś **prawdy**, gdyż będąc, **jest**. Zatem, odnosząc do przykładu z kwadratami, jesteśmy kwadratami z wymiernymi bokami (bez-mierność, jeśli by była, jest „wadą" rozumu). Jeśli jednak rozum nie ma „wad" (Sokrates (?)) to „bez-mierność" jest, może być, świadectwem, przesłanką, że **dotyczy** czegoś — ujmuje to, co nie jest tym czymś i **zachowuje to** w formie ujęcia, **mimo** że jest

już ujęciem (rozumieniem, sposobem bycia rozumności). „Bez-mierność" nie jest wykluczeniem rozumności z „obiektywnego świata", lecz **jednym ze** znaczników w subiektywnym rozumieniu mówiącym o jego obiektywności.

*

„[...] Człowiek, który coś wie, spostrzega to, co wie i [...] nie czymś innym jest wiedza, tylko właśnie spostrzeżeniem" (151e). Teajtet, podsumowując to, co starał się wyjaśnić Sokrates, definiuje wiedzę jako **refleksję** dotyczącą tego, **czym dysponuję**. Inaczej można powiedzieć: wiedza to świadomość wiedzy (swoista nadwiedza). Sokrates taką konstatację sytuuje w pozycji „metafizycznej", czy wręcz (potencjalnie) nieuprawnionej, gdyż **oderwanej**, hipostazy (152a). Wskazując na Protagorasowe *homo mensura*, zastanawiać się będzie, czy to nie jest **absolutyzowanie** podmiotu jako czegoś **spoza** tego, co dane lub, jeśli nie, czy nie jest to samoznoszący się paradoks — jeśli wszystko, co mam, to dane, to skąd **refleksja oceniająca**? Absolutyzacja ta, jak idąc za Protagorasem wskazuje Sokrates, osadza się w granicach indywidualnego doświadczenia i dalej idąc, przynajmniej na tym etapie rozważań, sprowadzana jest przez Sokratesa (w powołaniu na Protagorasa) do **indywidualnej interpretacji tego, co spostrzegane** — czyli spostrzeganie bezpośrednio doświadczanego. Tu zatem spostrzeżenie (refleksja) może być sprowadzona do tego, co **mi się wydaje**, do swoistej bezpośredniości odczytu bezpośredniej danej (152b–c). Sokrates puentuje powyższe zgodnie z porządkiem argumentacji, iż „spostrzeżenie zatem zawsze bytu dotyczy i jako nieomylne jest wiedzą" (152c), co brzmi jak mocne, wręcz Parmenidesowe, orzeczenie o prawdzie. Jednak Sokrates (ironizując — 152c–153d) wykazuje, iż argumentacja, która doprowadziła do powyższego stwierdzenia, wyrasta i pozostaje w obrębie tego, co doświadczane zmysłowo, bo tylko to jest (dla Protagorasa), bo za tym przemawiają „argumenty" doświadczenia „wszystkiego w ożywiającym ruchu". Bo „zatrzymanie" (jedno) jest „doświadczalną bzdurą", gdyż każde (jedno) **może być i jest** w doświadczeniu innym (wiele), w **refleksji** pozostającym, dla zachowania prawdziwości (Protagoras), na poziomie pojawiania się doświadczenia (bezpośredniości). Stąd ma wypływać niepodważalność stwierdzenia prawdziwości spostrzegania — sposób wiedzy jest sposobem zjawiska — i pluralizm wiedz.

Sokrates wykazuje (153e i n.) logiczne braki wywodu Protagorasa. W pierwszym rzędzie robi to na poziomie doświadczenia („językiem Protagorasa"): (1) zmienność bodźców, które odbieram, nie powoduje, że **nie wiem**, iż cały czas doświadczam tej samej rzeczy; (2) zmienność rzeczy (np. przyrost czy ubytek (154c)) musi zakładać, inaczej bowiem jest nie do spostrzeżenia, jakąś niezmienną, której zmiana dotyczy, która **się** zmienia. Bycie niezmiennej (rzeczy) podważa punkt (1), to jest zmienność bodźców. Zmienności (1) i (2) prowadząc do paradoksów (154c–d), znoszą się.

Następnie Sokrates kontynuuje (155) rozważania opierając się na tym, co dane w refleksyjnym oczyszczeniu, czyli we wskazanym wyżej obszarze punktu (2). Jeżeli bowiem chcemy wiedzieć, to chcemy wiedzieć o czymś. Protagoras powołuje się na bezpośredniość, ponieważ próbuje sprowadzić wiedzę do sposobu bycia tego czegoś i tak uzyskać prawdę, choć — wbrew ustaleniom Parmenidesa — okazuje

się ona pluralistyczna. Tak samo robi teraz Sokrates! Ale zwraca uwagę (punkt (2)), że w „bezpośrednim" doświadczeniu, w samym „bezrefleksyjnym" oglądzie rzeczywistości jest element wydzielania tego, co **stałe.** Ta stałość, to oczywiście nie kantowskie warunki podmiotowe doświadczenia, ale stałość doświadczana wraz z doświadczaniem **tego, co jest**. Są to dane spełniające warunki **bytu**[5].

Stałość, o którą nam tu chodzi, jest stałością w zmienności (155e–156d). Zatem i zmienność, która jawi się nam teraz jako sposoby wzajemnego odnoszenia się, relacje na poziomie ontycznym rzeczy, jest elementem określającym. Jest ona sposobem bycia relacji, (wzajemnego) ujmowania, która w sobie jest rozumem, to jest samą możliwością ujmowania. Stąd pojawia się krytyka „skrajnego empiryzmu". W nim bowiem (konsekwentny eleatyzm) źródłem prawdy, a i prawdą samą, jest zatrzymanie rzeczy. Mniej dotyczy ona często kojarzonego z krytykowaną postawą Demokryta, a bardziej jakiejś grupy sofistów lub jakiś „podgrup" w wielu „kierunkach filozoficznych". Arystoteles „radzi" sobie z własnym „skrajnym empiryzmem" „uruchamiając" rzecz celowością-możnością.

Z drugiej strony (156a–157b), możemy sprowadzić to, co spostrzegane, a **zatem naszą wiedzę**, do narzucającej się nam relacyjności. Jeśli relacyjność ukonstytuowana na analizie tego, jak nam się jawi świat doświadczenia, stanie się zasadą (aksjomatem) określającym prawdę, a w konsekwencji prawdziwość naszego poznania, błędem jest — bezwolnego, nazywającego rozumu — roszczenie stałości, zatem bycie w sensie parmenidejskim (157b).

Sokrates dystansuje się od obu koncepcji (157c–d), gdyż wyrastają one z próby **odzwierciedlania** prawdy bezpośredniego doświadczenia w prawdzie wiedzy o doświadczanym. Czyli swoistej nadwiedzy. Jak pamiętamy, rozważania toczą się jako konsekwencje uwagi, że wiedza to spostrzeżenie. Wiedzą jest to, co w zmysłach — definicja ta więc obejmuje też szewca — a Sokrates na wiedzy **przyrodniczej** się nie zna (157c). Zatem ten rodzaj wiedzy będzie raczej czymś wtórnym, bo *de facto* jej **sposób powstania** i znoszące różnice wskazują, iż spostrzeżenia mogą być rozważone i uzasadnione nie z doświadczenia, lecz z perspektywy, która „nadwiedzę" stawia jako swój przedmiot i jej możliwość rozpatruje. Zatem mniej fizycy, bardziej zaś zajmujący się wiedzą jako taką Protagoras może być faktyczną inspiracją dalszych rozważań. Fizycy „przydadzą się" jako obszar rozbudowanej weryfikacji pozyskiwanych rozstrzygnięć.

Pytanie Sokratesa o **odczucie** tego, co **wydaje się** lepsze (prawdziwsze) — zmienność czy stałość (157d), jest już w innym kontekście niż fizyków. Kontekst zmienia stwierdzenie w 157c, w którym mówi, że nie zna się na „wiedzy przyrodniczej", czyli jak stwierdza w *Fedonie*, wiedzy, która nie może **ustalić** kryteriów prawdziwości wypływających z wydzielonego, własnego przedmiotu refleksji, gdyż prawda się jej wymyka.

[5] Platon, *Teajtet* 155a: „[...] co też to jest, co się nam zwiduje. To pierwsze pod uwagę biorąc, powiemy, jak mi się wydaje, że nigdy nic ani się większym, ani mniejszym nie stanie, czy to pod względem masy czy ilości, dopóki będzie równe sobie samemu [...] A po drugie, że do się nic nie dołączy ani mu nic nie ubędzie, to ani rosnąć, ani zanikać nie może, zawsze zostanie równe [...] A może i trzecią rzecz, że ci nie istniało przedtem, tylko później, to się nie mogło obejść bez powstania i tworzenia się".

Sokrates powołuje się, już tylko „z rozpędu”, na krytykę wiedzy bezpośrednio doświadczanej (157e–158a, 158b–d) przeprowadzoną w stylu, jaki powtórzy kilkanaście wieków później Kartezjusz. Tu jednak jest ona oczywiście tylko podobna do kartezjańskiej, gdyż, jak już wiemy, chodzi o zapoznanie przez tych, których do tej pory relacjonował, obecności refleksji w postrzeżeniu. Czy lepiej: elementu rozumności w tym, co dane; w takim charakterze samoprezentującej się stałości oraz zmienności. A ujmując to zagadnienie jeszcze inaczej: zapoznanie warunków możliwości, czyli spełniania warunku bycia zmienności oraz stałości w ogóle. Element rozumności w tym, co dane — na razie tylko sugeruje Sokrates — jest obrazem prawdy, czyli zgodność, możliwość zgodności tego, co dane i postrzeżenia (wiedzę), że jest dane.

Brak możliwości oceny, który z aspektów doświadczenia — jawny czy senny — jest prawdziwy (158d–e), oprócz wziętego spoza porządku argumentacji czasu przebywania w danym stanie, pokazuje nie sceptycyzm w ogóle, ale brak możliwości wyjaśnienia możliwości wiedzy, jeśli próbuje pozostać ona na bezpośrednim przenoszeniu bezpośredniego doświadczenia na sposób jego rozumienia. Mówiąc za Gödlem: tego rodzaju nauka nie jest w stanie siebie uzasadnić. Nie jest w stanie wykazać, dlaczego wypowiada roszczenie prawdziwości. Jest bowiem **dalej** doświadczeniem, a nie jego rozumieniem.

Próbę rozwiązania tego koła niemożliwości uzasadnienia Sokrates opiera o rozumowanie budowane na rozpoznaniu konstrukcji, struktury rozumowania, która obrazuje się **w języku** (158e). Nawiasem mówiąc, wskazuje, że modele rozumienia spostrzeżenia przynależą raczej opcjom wybranych sofistów niż Demokrytowi, czy heraklitejczykom. W każdym razie, w tym momencie, Platona interesuje bardziej ujęcie sofistyczne. Problemem bowiem jest **argumentacja** za daną opcją. Sama opcja jest czymś wtórnym. Wynika to z tego, iż same w sobie, obie omawiane opcje, **wydają się spójne**. Zatem Sokrates nie wie, co musiałby wiedzieć, by móc na którejś się znać, którąś wybrać. Fenomenem zatem, czy lepiej, realnym przedmiotem dociekań na temat wiedzy, sprowadzonej tu do świadomości spostrzegania, jest nie rzecz, która izolowana multiplikuje sobą zupełne, lecz jako takie znoszące się argumentacje — racje, lecz rozumienie rzeczy, którą tu jest możność **obrony danego rozumienia**, zaczem odpowiednio uporządkowana **mowa**.

W 158e–159 Platon prowadzi rozważania o tym, „co powiemy, gdy to jest tak, a to tak”. Część ta jest analizą **nazywania**, czyli rozumienia tego, co rozumiane. Nazywanie jest mową. Sokrates idzie za sofistami (158e) i przedstawia ich badania nad mową. W 158e–160c Platon opisuje analizę sposobu nazywania (mowy), która ma charakter uniwersalny, gdyż dotyczy wszystkich i może służyć przekonywaniu; jest argumentacją za daną argumentacją. Wynik tej analizy prowadzi (Protagorasa) do uzasadnienia relatywności tego, co nazywane w relacji do nazywającego.

Bazując na swojej elenktycznej metodzie badania spójności argumentów Sokrates dochodzi do wniosków, z którymi jako Platon zgodzić się nie zechce (160e–161b). Co więcej, w tym momencie potwierdza, iż to, co zostało powiedziane jest w sobie zupełne — argumentacja została domknięta, wnioski są nie do przyjęcia. Wiemy stąd, że jest to dopiero początek drogi, która nas w tym dialogu czeka. Okazuje się, że metoda, która wydawała się prowadzić do prawdy, jest zwodnicza. Sama spój-

ność, niesprzeczność, zupełność argumentów, nie jest gwarancją mówienia prawdy. Możemy mówić „prawdy". Jak to jest możliwe? Czy jest możliwe weryfikowanie „prawd"? Dlaczego są „prawdy", choć prawdziwa jest jedna metoda? Czy można poddać te i wiele innych rodzących się pytań namysłowi, jeśli ich rozwiązaniem jest, musi być, argumentacja? Z tym przyjdzie nam się zmagać.

Ironia Sokratesa, który mówi, że jeżeli jest tak, że wszystko (co poznaje) jest miarą tego, co poznaje, to nie ma powodu, aby Protagoras wyróżniał człowieka (miarą może być np. jakieś zwierzę — 161c–e) jest retoryczna[6]. Skrywa jednak w sobie argumentację, że nawet tak relatywistyczny argument, jak ten Protagorasowy, musi mieć ugruntowanie, jeśli **jest argumentem**, w intersubiektywności, na obszarze, gdzie znajduje **kształtujące go** (jako argument) **roszczenie prawdziwości** (161e–162a).

Jeżeli nawet dyskurs jest walką mniemań i zwycięża siła retoryczna, to problemem nie jest to, że tak się dzieje w powszechności, lecz to, że zdarzają się tacy (Sokrates, Teajtet), którzy rozpoznają **w sobie brak** „prawdziwego mniemania" (161e–162a, 162c). Wśród mniemań, które wstępnie zanalizowane są, z faktu bycia, zawsze prawdziwe (w granicach „samooceny"), są mniemania krytyczne, które podważają, poddają w wątpliwość, prawdziwościową moc mniemań i to pozostając w „obrębie podmiotu mniemającego". Co dziwne, Sokrates na razie tylko sugeruje ten zadziwiający fenomen. Jednak mieści się w tej sugestii przekonanie, iż mniemania krytyczne **pozwalają** zdystansować się do mniemań w ogóle, że same z siebie, poza sztuką retoryczną, mają moc przekonywania, która podporządkowuje nawet te, wyróżnione mniemania krytyczne sobie samym. Czy jest to moc prawdy — bo, jak stwierdziliśmy, nie mają takiej mocy paradoksy wynikające z bezpośredniości rozumienia rzeczy z doświadczenia? Czy są wyróżnione mniemania, które tu nazwaliśmy krytycznymi, i na czym może polegać ich możliwość bycia?

Początek rozważań Sokratesa w tym zakresie (163a–b) wskazuje, iż możemy się liczyć z niebezpieczeństwem, że zaczynając z poziomu nazywania[7] możemy wytworzyć **kolejną** prawdę, a swoje roszczenie do prawdziwości opierać tylko na sprawniejszym operowaniu sztuką retoryczną.

Sokrates w pewnym momencie pokazuje, że zdaje sobie z tego sprawę (164c) i próbuje przyjąć bardziej krytyczną perspektywę. Dalsze wywody (163b–d) wskazują, że nacisk zostanie położony na element refleksji, **zrozumienia**, czyli fenomen procesu **wydobywania** za pomocą rozumności tego, co stanowi o rozumności rzeczy — tym samym jej możliwości, a więc jej bycia w ogóle.

Wiedza jest rozumnością

Wiedza jest rozumnością, nie rzeczą. Jeśli wiedza jest tym, co może być oceniane jako prawdziwe bądź nie, to też to, co rozstrzyga o możliwości wiedzy jako 'wiedzy o...', jest **prawdą**. Jest nią świat rzeczy, ale on nie tłumaczy wiedzy i

[6] Patrz komentarz Protagorasa w 162e.

[7] Pamiętajmy: metoda podziałów (patrz np. *Sofista*), będąca także formą realizacji wiedzy z nazywania, jest na innym poziomie, gdyż uzyskała uzasadnienie w *Parmenidesie*; uwzględnia ona uzasadnienie i bazuje na wiedzy przedstawionej w tym dialogu; w *Teajtecie* jest formą wyprowadzoną z posługiwania się mową i prowadzi do prawd, a nie wynika z prawdy i do niej prowadzi.

świata rozumienia, **w którym jest wiedza** (163d–164b). Wskazują na to między innymi omówione wyżej paradoksy.

Sens całej mowy Protagorasa (166a–168c) możemy sprowadzić do podstawowego problemu, do którego od początku dialogu przymierza się Sokrates. Nie można się zgodzić z Protagorasem (autokrytycyzm Sokratesa), że do tej pory Sokrates ustawiał przeciwnika do retorycznej walki i unikał istoty problemu. Raczej badał — elenktycznie — „obrzeża" i „wnętrze" wypowiedzi tych, którzy mówią, że reprezentują wiedzę. Okazało się, że istotową kwestią, jednoczącą w różnorodności, jest to, że wiedza nie jest rzeczą, i że cechuje się roszczeniem prawdziwości. Ponieważ Protagoras to wie, zżyma się na Sokratesa, że uprawia sobie harce, a unika istoty. Sokrates jednak nie tylko doszedł do tego, co on i Protagoras „już wie", ale wykonał tę intelektualną podróż celowo, gdyż droga dojścia jest formą przesłanki i wstępnego sprawdzenia krytycznych intuicji przed dalszym badaniem. Jest prężeniem mięśni, by sprawdzić, czy i dlaczego chcę wchodzić w spór z mocarzem.

W końcu podstawowym problemem, który należy rozstrzygnąć i który zdaniem Protagorasa nie daje się rozstrzygnąć inaczej, niż jak to on sam proponuje, jest: jak można uzasadnić, że mój sąd ma obiektywną ważność, skoro cokolwiek, co jest jakimkolwiek uzasadnieniem, sądem, wiedzą, myślą, jest indywidualne, jest przekonaniem?

Problem obiektywności wiedzy **jako nauki** (geometrii), choć poruszony, nie zostaje jednak teraz podjęty (169a).

Wracamy do badania jednorodności mniemań (170a n.), a w sugestii Sokratesa: braku takiej jednorodności. Protagoras, choć wyróżnia mniemania lepsze (mędrcy) i gorsze, nie rozróżnia ich wewnętrznie. O tym, czy mniemanie jest lepsze, czy gorsze rozstrzyga pragmatyka, zdarzanie się rzeczy. Sztuką wiedzy jest zbieranie doświadczeń i umiejętność operowania nimi. Także w mowie — operowanie w niej doświadczeniem, według sofisty, nazywa się 'przekonywanie' (166d–167a).

Stawiamy (przypominamy) problem świadomości własnej niewiedzy (170a–c); wiedzy, że nie wiem. W tym miejscu rozważań ma to wskazywać, że są sądy (δόξαι)[8]

[8] W dialogu *Teajtet* Platon odnosi się i operuje pojęciem δόξαι, które w sensie ścisłym oznacza 'mniemanie'. Jednak w niniejszym artykule zamiast pojęcia 'mniemanie' używam pojęcia 'sąd', które częściej kojarzone jest z greckim pojęciem λόγος. Wynika to z przyjętego przeze mnie rozumienia filozofii Platona. Traktuję ją bowiem jako coś, co jest w ciągłym rozwoju, a dialogi są obrazem tego rozwoju. Oczywiście możemy przyjąć, że znakomita część dialogów została napisana, kiedy Platon znał już swoją filozofię jako coś domkniętego. Wtedy między innymi, moglibyśmy zestawić dialogi *Teajtet* oraz *Sofista* i jeden uznać za prezentację *Drogi mniemań*, a drugi *Drogi prawdy* z poematu Parmenidesa. Zdecydowane rozdzielenie pojęć 'mniemanie' i 'sąd' niewątpliwie ułatwiałoby stawianie oraz bronienie jakiś tez. Myślę jednak, że nawet niezależnie od tego, czy słusznie tak radykalnie oddziela się obie części poematu Parmenidesa, po krytyce możliwości realizacji refleksji o rzeczywistości zastanej filozofii, jaką przeprowadzili sofiści (nieomal stale obecni w kluczowych dialogach Platona), bardziej owocna i rodząca mniej sprzeczności jest droga interpretacji filozofii Platona jako stopniowej ewolucji.

Platon bada pewien wyróżniony fenomen rzeczywistości. Tym fenomenem jest rozumność. Sokrates odkrywa i bada realizację rozumności w społeczeństwie. Platon zauważa, że jest ona obecna w każdym momencie pojawienia się jakiejkolwiek formy refleksji. Bada rozumność jako to, co uzasadnia i stanowi rzeczywistość. W tym kontekście mniemania, które przynależą ontycznemu obszarowi rozsądku, są także formą realizacji rozumności jako refleksji o rzeczywistości. Ich badanie to badanie sposobu przejawiania się; sposobu bycia rozumności. Mniemania są to sądy rozum-

fałszywe (niewiedza) (170c). W takim zestawieniu, twierdzenie to jest jawnie nieprawdą lub inaczej: Sokrates próbuje tu używać chwytów sofistycznych i nie ma racji, lecz gdy łagodzi swój sofistyczny wywód stwierdzeniem, że wszyscy zgodzimy się, że są mylne mniemania, to rzeczywiście wszyscy (włącznie z Protagorasem) możemy się na to zgodzić. Mamy więc mocną przesłankę, ale dalsza argumentacja jest nieprzekonywująca (170d–171a). Protagoras bowiem nie twierdzi, że jego sąd jest obiektywnie prawdziwy, lecz że jest **przekonujący**. Zaś argument z głosowania za prawdą (szerokie koła) nie przynosi chluby Sokratesowi[9]. Jeśli ma on mówić, iż Protagoras twierdzi, że więcej jest prawdy, gdy więcej zwolenników danego czegoś, to znaczy sugerowałby, że jest prawda obiektywna, a tego nie robi. Wyższość jego rozumienia granic prawomocności refleksji (i nauczania) nie wynika z „dotykania obiektywności", prawdy wolnej od subiektywnego kształtowania, lecz z potwierdzenia przez skuteczność w działaniu.

Zaskakuje nas mizerna i do niczego nie prowadząca argumentacja Platona, bo nawet ani kontrargumentacją, ani elenktycznie nie podważa tez Protagorasa; argumentacji poprowadzonej tak, jakby nie zrozumiał mowy Protagorasa, którą sam (?) napisał.

Problem zarzucania sobie wzajemnie mylności przez mniemające jednostki (171a–b) nie podważa stanowiska Protagorasa oraz nie rozwiązuje problemu obiektywizującego roszczenia prawdziwości. Jak wspomniałem, mamy do czynienia z bardzo niskim poziomem krytycznej rzetelności analiz Platona. Może prowadzone one są w taki sposób, żeby nie wysilać Teodora, ale przecież on jest mądry, więc powinien się obrazić, a może sam Platon się gubi. Za sofistykę można na przykład uznać stwierdzenie w 171b: jeżeli każdy jest miarą prawdy, to jeśli ktoś mi jej odmawia, to popadamy w paradoks. Sokrates **obiektywizuje** tutaj **prawdę**, choć nie mówi tego wprost — co dodatkowo sytuuje jego sofistyczną argumentację w obrębie **„złej" sofistyki**. U Protagorasa zaś, prawda nazywa się ‘przekonanie' i nie ma paradoksu.

Stać jednak jeszcze Sokratesa (171c–d) na zauważenie: „Tylko to rzecz niejasna [...], czy aby sami nie mijamy się z prawdą". Mam wrażenie, że Platon w tych słowach powstrzymujących własne krytyczne zapędy, mniej wyraża postrzeżenie ich nietrafności, więcej zaś intuicji, która z jednej strony każe nie zgodzić się z poglądami Protagorasa, z drugiej zaś mówi, że Protagoras jest wielkim myślicielem.

Krytyka idzie za łatwo, jest w praktyce sofistyczną przepychanką. Samozadowolenie Sokratesa z „klarowności" zbijania poglądów Protagorasa mąci za każdym

ności o rzeczywistości, które są tego rodzaju rozumności realizacją, że, jak się okazuje, dają się zamknąć w wyróżnionym obszarze, poziomie ontycznym umysłu (rozumienia jako takiego), który nazywamy rozsądkiem i odróżnić od obszaru, poziomu, który nazywamy rozumem.

Mniemanie jest nieodłącznym elementem sądzenia o rzeczywistości, gdyż akt sądzenia odbywa się zawsze na poziomie ontycznym rozsądku. Dlatego Platon tak wiele miejsca poświęca zrozumieniu jakościowej różnicy **w mniemaniach**. Ponieważ termin ‘sąd' może jednak wprowadzać Czytelnika w błąd, przypominam w niektórych miejscach tekstu, iż jest on realizacją rozumności na określonym poziomie ontycznym (mniemaniem). W kluczowych zaś miejscach rezygnuję z użycia pojęć ‘mniemanie' czy ‘sąd' i stosuję bardziej ogólne, choć filozoficznie bardziej precyzyjne, pojęcie ‘rozumienie'.

[9] Zadziwiające, jak w ogóle mogło to wyjść spod ręki Platona — choćby nawet miało być tylko konsekwencją Protagorasowego projektu.

razem refleksja, iż nadal mówiąc o sądach, mówimy o przekonaniach, bronimy swego przekonania.

Platon zauważa, że jego dotychczasowe rozważania nie przynoszą efektu. Co gorsza, jest to wynikiem jakiś własnych błędów. Próbuje więc, jak się wydaje, przynajmniej za pomocą formy — na przykład teatralnie wynurzająca się z ziemi głowa Protagorasa — zatem nadal retorycznie, wytworzyć przekonanie, że żartował. Ale tak czy inaczej ma odwagę — bardziej przed sobą, mniej przed czytelnikiem — przyznać się, że chybia.

Jedynym poważnym argumentem, w tej powodzi wymowy, który przewijał się nam cały czas, i który ponownie przytacza Sokrates, gdy tylko postrzega, że kręci się w kółko, jest argument, że wiedza jest czymś innym niż postrzeżenie (171e) i że kryterium indywidualnego mniemania o prawdziwości zasadza się na **weryfikacji słuszności**. Weryfikacji, która **wydaje się** w uprawniony sposób rościć sobie prawo do bycia takiego rodzaju mniemaniem, które jeśli jest udziałem jednostki, to można przypuszczać, że jest ona (ta jednostka) tylko dla niej pośrednikiem (172a–b). W istocie swej, słuszność wymusza działanie myślenia, wiedzy niezależnie od przekonania. Choć może być oczywiście (niecnie) korygowane przez „wymogi życia codziennego", przez niewiedzę wiedzy.

Spójrzmy jednak, mówi Sokrates (172b), na konsekwentny relatywizm, gdzie słuszność jest kolejnym, strukturalnie takim samym jak inne, mniemaniem.

Sokrates wybiera do refleksji „dziedziny sprawiedliwości i niesprawiedliwości, zbożności i bezbożności" (172b) — zresztą, działanie to jest uprawnione, dziedziny te bowiem stanowią główny przedmiot zainteresowania sofistów i właśnie je rozważając, budują swoją teorię wiedzy. Jak mówi Sokrates, radykalniejsi od Protagorasa twierdzą, „[...] że żadna z tych rzeczy z natury swojej nie posiada jakiejś istoty, tylko to, co się powszechnie wydaje (φαίνεται — jawi — J.J.) i [...] jak długo się wydaje (φαίνεται — jawi — J.J.)".

W 172d–175d Platon wstępnie pokazuje różnicę w sposobie podejścia sofisty i filozofa. Koncepcja sofistyczna jest zanurzona w pragmatykę życia codziennego i konsekwentnie przeistacza się w teorię, bazując na przedmiotach rozumianych jako przepływ zdarzeń. Dla przykładu zostaje ukazana sytuacja ekstremalna, jaką jest sąd (miejsce rozstrzygania sporów), do uczestników którego sofiści kierują swoją ofertę, i który rozpoznają teoretycznie jako obszar prawdy własnej teorii. Filozof nie używa myśli jako jednego z wielu narzędzi bycia w świecie, lecz ją bada; nie rozmyśla, by sprawnie stosować, lecz rozmyśla, by zrozumieć samo to rozmyślanie. Nie śpieszy się, by jak najszybciej zastosować narzędzie, bo cel pogania, lecz chce znać narzędzie w sobie, więc nie jako narzędzie i znać cel w sobie, więc nie jako cel. Celem bowiem nie jest możność działania rzeczy, lecz to, co jest jej możliwością bycia, co z wyższego poziomu ontycznego przydaje jej bycie, a co samo, by być, nie potrzebyje rzeczy, które stanowi. Rozróżnienie powyższe jest na razie wyrażone językiem na poły poetyckim. Jest tylko wskazaniem kto, a tym samym też niejako w **jaki sposób**, może nam odpowiedzieć na pytanie o wiedzę. Kto w ogóle takie pytanie **realnie** stawia.

Jeżeli wiedza jest przedmiotem, to pytanie musi być z dystansu, więc pytać może o nią tylko filozof. Bycie „w wiedzy" nie jest wiedzą o niej.

W 172d–175d wypowiedź Platona jest w mniejszym stopniu retoryczną pochwałą filozofii niż w 176a–177c — gdzie zło, dobro, bogowie, wiedza mają charakter jedynie retoryczny — gdyż wcześniej, przynajmniej wstępnie, uzasadniliśmy odróżnienie wiedzy od postrzeżenia. Platon bowiem świadomie rezygnuje z takiego, pompatycznego, lecz nie oferującego uzasadnienia sposobu (177c). Przez zestawienie dwóch rodzajów uzasadniania mówi: proszę, nie dlatego nie zmagam się z sofistami, bo jestem gorszy w retoryce; sprawę na Areopagu bym wygrał, ale chcę wygrać nie w obliczu mniemań, które pozyskując uzasadnienie jako granica refleksji o tym, co jest, roszczą sobie prawa sądu (wypowiedzi) prawdziwego, miary tego, co jest, lecz w obliczu prawdy.

„[...] Tacy ludzie [tj. niesprawiedliwi w postępowaniu — J.J.] o tyle bardziej są właśnie tym, za co się nie uważają, że wcale się nie uważają za coś podobnego" (176d). „Ponoszą [...] karę, bo wiodą życie podobne do swego własnego pierwowzoru" (177a). Platon opisuje tu sytuację „fałszywej świadomości". Przekroczeniem takiej sytuacji może być tylko dotarcie do istoty, znaczenia danego fenomenu (tu: postępowania człowieka). Nie jest tą istotą „siła argumentu" badanego fenomenu, gdyż odzwierciedla ona tylko **własne przekonania** badających (a oni przecież „[...] nie wiedzą, że tak jest — tak są głupi i tak całkowicie z rozumu obrani" (177a)). Należałoby raczej, możemy się domyślać, zbadać istotę, **możliwość** (tu:) czynu biorąc w nawias jego indywidualną **samoprezentację**. Dane coś ma i uzyskuje w poznaniu swoje prawdziwe znaczenie przez fakt bycia i możliwość uzasadnienia, jak jest możliwe, że jest.

„Sokrates: Więc nie mówmy o słowach, tylko o rzeczy, którą w szacie słów rozważamy. Teodoros: nie mówmy więc o słowach. Sokrates: Tylko o tym, co one znaczą" (177e). Zadanie to Sokrates wyznacza za pomocą odwołania się do praktyki działania państwa. Powołuje się na to, że niezależnie od tego, czy uznamy, że istota jest zmienna jak mniemanie o niej, czy też jest stałą określającą możliwość bycia, kiedy odwołamy się do tego, co realne, **zawsze** będziemy oczekiwać spełnienia w zjawisku tego, co złożyliśmy w umyśle. Rozumność weryfikuje się w tym, co zastane. Trwałość porządku zjawiska zaświadcza o trwałości porządku racji za nim przemawiających. O trwałości porządku zaś rozstrzyga sam porządek.

To, co zostało powiedziane powyżej jest istotne, ale jest tylko raczej przygotowaniem do rozważań już pozytywnych w dalszej części dialogu (178b–e). Tym czasem bowiem (179b–d) służy elenktycznemu wykazaniu wewnętrznych sprzeczności tezy Protagorasa. Całość dialogu to przecież także pochwała metody Sokratesa i wykazanie jej niesofistycznego charakteru. To próba uzasadnienia, że można za pomocą tych samych narzędzi — racji budujących przekonanie w obrębie i za pomocą mowy — które łudzą pewnością mniemań, pozyskiwać wiedzę prawdziwą, to jest niezależną od sankcji indywidualnego, psychologicznego „chcenia".

Sokrates przystępuje do sprawdzania wewnętrznej spójności tezy mówiącej, że zmienność istoty wynika z istotnej zjawiskom zmienności. (179d–e) W tym celu „bierze na warsztat" filozofię heraklitejczyków.

Teodoros streszczając postawę heraklitejczyków (179e–180b) wskazuje, iż próbują oni zawrzeć w prawdziwej wypowiedzi o świecie zjawisk (o rzeczywistości) sposób ich (zjawisk) bycia, tak jak go postrzegają. Zatem same wypowiedzi przy-

bierają kształt „wiecznego przepływu" i „bardzo pilnie przestrzegają, żeby nie dać istnieć niczemu, co stałe, ani w myślach, ani w duszach własnych, bo im się zdaje [...], że to byłby zastój. A z tym walczą zacięcie [...]" (180b). Rozumienie, jeśli chce być prawdziwe, musi spełniać warunki tego, co jest. Skoro to, co jest, co się jawi, jest zmienne, zatem i wypowiedź prawdziwa musi spełniać warunek zmienności by być, i tym samym być prawdziwą.

Sokrates pokazuje (182e), że już sam fakt wyróżnienia postrzeżenia jako źródła wiedzy o zmienności, stawia je poza zmiennością. A przecież to ten fakt jest podstawową przesłanką roszczenia do prawdziwości „teorii zmienności". Zatem tezy heraklitejczyków są sprzeczne. A ponownie okazuje się, iż jedyne realne roszczenie prawdziwości wypływa z pewności tego, co stałe. Okazuje się, że wszelka wiedza opiera się na tak ugruntowanej teorii. Jednak teoria to „tylko" rozumienie i może być mylna. Zatem, jeśli chcemy mówić o wiedzy prawdziwej, winniśmy badać to, co stałe. Gdyż wiedza, jeśli **jest wiedzą**, fenomenem wyróżnionym jako ten właśnie, jest tą a nie inną. Wiedza wchodzi w spór z inną wiedzą, więc rości sobie prawo do bycia czymś domkniętym, samodzielnym, zupełnym, a tym samym, choćby z tego względu, stałym (183a). Zatem i ze względu na źródła przekonania o prawdziwości własnych tez, jak i ze względu na samo to przekonanie, heraklitejczycy popadają w sprzeczność.

Rozważania o heraklitejczykach były pomocne w rozpatrzeniu tezy Protagorasa, jak też, z perspektywy zmienności istotnej światu, wykazały jej sprzeczność.

Dziwne, ale Sokrates, po tak wyraźnym nastawieniu uwagi na wykazanie sprzeczności w tezie Protagorasa i stojącej u jej podstawy, jak twierdzi, filozofii heraklitejczyków, sugeruje od razu, wręcz bezkrytycznie, przejście od etapu elenktycznego do „sztuki akuszerskiej", gdy ma być mowa o Parmenidesie (183e–184b). Należy zachować ostrożność w przyjmowaniu argumentów, które pojawią się dalej, jeżeli wstępnie uzasadnieniem, że wchodzimy na etap pozytywnego pozyskiwania prawdy, jest jedynie wyznanie wrażenia ze spotkania z Parmenidesem: „Odniosłem wrażenie pewnej głębi w bardzo szlachetnym rodzaju". Chyba że jest to wskazówka, że spotkanie faktycznie miało miejsce, dla nas jest to jednak wiedza prawdopodobna. Jako świadectwo potwierdzające możemy traktować tylko dialog *Parmenides*, i w takim kontekście — to jest tworzenia uzasadnienia filozofii Platona — będziemy, w pewnym zakresie, bazować na wiedzy ukazanej także w tym dialogu.

Sokrates zaczyna swoje, już pozytywne, rozważania, choć są one pozornie o teorii Parmenidesa, od analizy postrzeżeń (184b–d). Należy, twierdzi, rozróżnić narzędzia spostrzegania (zmysły) od samego postrzeżenia, czyli zdania sobie sprawy. To, co zmysły sprawozdają myśli, myśl poddaje refleksji przez scalenie i porównanie (185a–b). I jest to w mocy rozsądku i podstawowego jego narzędzia, którym jest język (185c). Aczkolwiek moc, która pozwala rozważać nam rozsądek, a zatem i to, co w rozsądku, nie jest pozyskana za pomocą zmysłów, lecz dana wraz z mocą **zdawania sobie sprawy**[10] (185c–d).

Nie wiemy dlaczego teraz (186a–e) Teajtet tak łatwo (sam z siebie) przyznaje, że postrzeganie bycia jest tym, co określa samą możliwość postrzegania, a nie wypływa

[10] Rozważane szczegółowo w *Parmenidesie*, obrazowo okazane za pomocą linii w VI księdze *Państwa*.

ze zmiennej rzeczy, skoro przedtem „obstawał" przy tym drugim. Z pewnością Platon wylicza teraz określenia (relacje), które zostaną uzasadnione jako idee rozumu w *Parmenidesie* (146c–155e). Tymczasem mamy tylko skrótowo wyrażoną myśl, iż to, co jest już zestrajaniem postrzeżeń, jest tego rodzaju, co moc zestrajania. Zatem i bycie byłoby zdawaniem sobie sprawy, że *jest* **mimo** jawienia się w ciągłej zmianie. I stąd zapewne zgoda Teajteta. Ustalono bowiem wcześniej, iż nawet jeśli coś się ciągle zmienia, to zdawanie sobie z tego sprawy (w całej różnorodności tej możliwości — wiedza) jest zatrzymywaniem, odnoszeniem się do tego, co pozwala ujmować, zatrzymywać w ujęciu. Zatem „...istnienie [powinno być: bycie — J.J.] [...] podobieństwo i niepodobieństwo, tożsamość i różność [...] piękno i brzydota, i dobro, i zło. [...] Mam wrażenie, że [...] tych istotę dusza najlepiej chwyta w stosunkach wzajemnych między rzeczami, kiedy zestawia i porównywa w sobie to, co się stało, z tym, co się dzieje teraz i co się stać ma kiedyś" (186a).

Zgoda Teajteta jest raczej antycypacją późniejszych rozważań, które wskażą na rozstrzygającą istotność 'jest' dla roszczenia prawdziwości dla danej wiedzy. Rzeczywistość jest, będąc; wiedza, rozumienie jest, przedstawiając sobie bycie. Właśnie to 'przedstawiając' jest łącznikiem rozstrzygającym o prawdziwości połączenia. Wiedza jest przypisywaniem, przedstawianiem sobie znaczenia, zdawaniem sobie sprawy, **że jest**. „To w tych wrażeniach zmysłowych nie ma wiedzy, tylko w rozumowaniu, które się z nim wiąże. Bo istoty rzeczy i prawdy, zdaje się, że tu dopiero można dotknąć, a tam nie można" (186d).

Spostrzeżenie (tu w sensie odbiór, rejestracja zjawiska) nie jest wiedzą (186e). Wiedza jest rozumieniem — zdawaniem sobie sprawy, że jest tak a tak (187a)[11]. Otrzymujemy roboczą definicję wiedzy (prawdziwej). Jest nią rozumienie zgodne z prawdą (187b).

Problem, jak go formułuje Sokrates, wyrasta wyraźnie z dyskusji, jaką prowadzi z sofistami. Rozumność, będąc częścią rzeczywistości, tego, co jest, winna być prawdziwa z faktu bycia (187d–188c). Jak wykazał to Sokrates w poprzedzających ten etap dialogu rozważaniach, tak jednak nie jest. Sofiści i heraklitejczycy (w interpretacji tu podanej) uzasadniają, że rozumienie jest prawdą, lecz jak każdy byt, prawdą odrębną (sofiści) lub/i prawdą tego samego sposobu bycia, co zjawiska. Sokrates wykazuje sprzeczność tego stanowiska. Już sama możliwość wskazania sprzeczności podważa tezę o zgodności co do sposobu bycia rzeczy i rozumności, a roszczenie do prawdziwości tezę o odrębności rozumności (liczba mnoga).

Jednakowoż może to być także przesłanką nie znoszącą, a potwierdzającą tezę Protagorasa. Jeżeli rozumowania mogą być sprzeczne, to **są rozumowania**. Rozumowanie jest prawdziwe, jeśli jest tym, kto rozumuje. Jest nieprawdziwe, jeśli twierdzi o prawdziwości kogoś innego. Ale to znów jest sprzeczne, uzasadnił wcześniej Sokrates, bo stwierdzenie to ma roszczenie ogólnej ważności. Jeśli sprzeczności dla wszystkich (jak wykazał Sokrates: włącznie z heraklitejczykami) wykluczają dane przekonania z grona prawdziwych, a jednocześnie wszystkie (omówione) koncepcje bazujące na sprzeczności popadają w znoszące je sprzeczności, to bazą jest

[11] W. Witwicki wprowadza pojęcie sądu, co wytwarza mylny kontekst tak, jak zastępowanie słowa 'jest' słowem 'istnieje'. Słowo 'sąd' będę zastępował słowami 'rozumienie', 'zdawanie sobie sprawy'.

rzeczywiście i winna być w poznaniu niesprzeczność. Z łatwością zauważamy, że w zasadzie omawiamy tu niejako bazę metody elenktycznej i jej cel, którym jest „odbicie od rozsądku w górę”, wyzwolenie ze stanowiących o rozsądku mniemań, sprzeczności. Prawda jest niesprzecznością. Lecz właśnie tu dobitnie (boleśnie) pojawia się problem: jak jest możliwe błędne rozumienie. Dlaczego, gdy przedstawiam sobie to, co dane, mogę wprowadzić się w błąd, i jak jest błąd?

Wiedza wiedzy

Prawdę bytu Parmenidesa wyrażoną w formule „*jest* albo *nie jest*” rozważa Platon w *Teajtecie* w wersji Protagorasa i Parmenidesa, a może również własnej koncepcji idei wtedy, gdy formuła ta wydaje się być dla rozumności zasadą prawdy i sposobu jej bycia, to jest prawdziwością. Prawda bytu, co tu dla nas istotne, rozważana jest w zależności: dedukcyjność = konieczność = język. Język, a wraz z nim matematyka, która przez Greków, i nie tylko, była ujmowana jak język literowo (cyfry) i opisowo (twierdzenia, definicje).

*

Sokrates rozważa możliwość wiedzy nieadekwatnej w obrębie definicji, co znaczy wiedzieć i co znaczy nie wiedzieć. (188a–c) Taka wiedza okazuje się niemożliwa. Nie można błądzić wiedząc, ani błądzić niewiedząc. A jednak mylimy się. Jeżeli **wiemy**, że możemy się mylić, że jest wiedza nieadekwatna, że jeszcze nie wiem, że wiedziałem nieadekwatnie, to znaczy, że nie wypływa to z danych (188c), jakimi dysponuję, ale z czegoś, co ich dotyczy. Tym czymś może być, wiemy to na podstawie wcześniejszych rozważań, adekwatność ich pojawienia się jako dane lub adekwatność interpretacji jako danych.

Rozumienie to przedstawianie sobie, że jest tak a tak (188c–d). Zatem — Platon słusznie wysuwa to zagadnienie na początek omawianych rozważań — jeśli gdzieś pojawia się błąd, to w nieadekwatnym przypisaniu bycia lub nie bycia temu, co dane. Mówimy jednak o nieadekwatnym rozumieniu. Rzeczy są, jakie są, to poznający się do nich odnosi i jeśli gdziekolwiek pojawić się może błąd, to właśnie w obszarze konieczności odnoszenia się, by wiedzieć. Błąd zatem pojawia się wraz z koniecznością przypisania czemuś tego, co mu przynależy. Rozumienie, jak to Sokrates wywodzi od początku dialogu, jest innego rodzaju niż bezpośredniość doświadczenia. **Jest dystansem**, jest oglądaniem tego, co dane i przedstawianiem sobie jako dane. Ten brak bezpośredniości odrywa od prawdy konieczność rzeczywistości, lecz także, jak widzimy, daje moc określania bycia będącym. Czy jednak nie wskazuje to, iż elementem definiującym wolność, której możemy oczekiwać z faktu bycia wyrwanym z konieczności rzeczywistości, bycia w dystansie jest błąd? Czyż prawda nie jest powrotem do „kieratu” porządku wszystkiego?[12].

Z dziwnych, na pierwszy rzut oka, rozważań Sokratesa w 188e–189b, które prowadzą do paradoksalnego wniosku, iż skoro jest to, co jest, to nie można **mówić**,

[12] Kwestie te wrócą w innym kształcie w *Sofiście* i *Filebie*. Tu zajmujemy się możliwością stwierdzenia w obrębie rozsądku (mówienia) możliwości mówienia prawdy, czyli językowym kryterium prawdziwości osądu rzeczywistości (prawdy).

że nie jest, można wyciągnąć wnioski potwierdzające podaną wyżej interpretację. Mianowicie dla Platona oczywiste jest, że rozważać musimy, i to właśnie robimy, świat danych. Jasne jest, że refleksji poddajemy dane, a to, co nie jest dane, nie może w żaden sposób, i nie jest, poddawane refleksji. „SOKRATES: więc coś innego jest wydawać sądy fałszywe [błędnie rozumieć — J.J.] i sądzić coś [i przyjmować — J.J.], czego nie ma [co nie jest — J.J.]”(189b).

Taka sytuacja oczywiście potwierdza stanowisko Protagorasa: wiedza to mniemania, a jej zdobywanie to psychologiczna przewaga jednych mniemań nad drugimi. Taka konstatacja z pewnością wzmacnia przekonanie Platona o słuszności twierdzenia, że uzasadnienie prawdziwości w przedstawianiu sobie należy uzyskać odnosząc się do tego, co uzasadnia samo przedstawianie. Dlatego ostateczną odpowiedź Protagorasowi da, wsparty *Parmenidesem*, dopiero w *Sofiście* i *Filebie*. Zatem, pozostając przy bieżących rozważaniach, każdy ma prawo i musi uznać za prawdę to, co mu się wydaje prawdą; wszystko, co mu się jawi, bo jawiąc się, jest. Jasne jest, że Sokrates takiej konkluzji nie może uznać za ostateczną i wiemy, iż nie uzna, że w tej chwili w zasadzie bada poziomy dystansu, jakie zajmujemy poznając. Z pewnością na którymś pojawi się możliwość (konieczność) błędu, lecz tym samym, ujawni się **jego sposób bycia**, a to, co nie jest błędem z konieczności, okazać się musi prawdziwością.

Więc błąd następuje w obrębie danych i jest wynikiem zajmowania stanowiska wobec danych (poznawanie — ogląd zmysłowy (αἴσθησις)) (189c). To może spowodować — zakłada Sokrates — błędy w podstawieniu tego, co jest temu, co świadome i wtedy rozumienie jest nieadekwatne. Na przykład ktoś stwierdza: „to jest Sokrates”, lecz gdyby lepiej się przyjrzał stwierdziłby: „to jest Teajtet”. Jak mówi Teajtet: „wtedy prawdziwie sądzi mylnie”. Sokrates zauważa tę zbitkę (charakterystyczną dla popisów retorycznych sofistów) sprzecznych znaczeń, lecz traktuje ją pobłażliwie. Nie sofistyczna bowiem dbałość każe nam teraz rozważać właściwości form przedstawiania sobie rzeczywistości, lecz dbałość filozoficzna o zrozumienie narzędzi dotarcia do rzeczywistości.

Platon w 189d–e i definiując myślenie w 189e–190a[13] pokazuje w sposób sprecyzowany, co jest problemem a zarazem jego rozwiązaniem oraz, co trzeba będzie wkrótce (*Sofista*) rozważyć. Mianowicie rozumienie odbywa się w obszarze przynależnym myśleniu, nie zaś na styku tego, co myślne i zmysłowe. Dla rozumienia przedmiotem wiedzy, więc przyjmowania za prawdę tego, co jest prawdą, są dane myślne, czyli to, co i jak przedstawia myślenie sobie jako rozumienie. Te dane myślne możemy zdefiniować jako sądy, lecz należy ściśle przestrzegać pozyskaną w dotychczasowym rozumowaniu wiedzę, że sądy tu nie są tym, co rozstrzyga o prawdzie (co przyjmują ci, którzy nie rozpoznają w poznawaniu sytuacji dystansu), lecz własnością strukturalną myślenia przedstawiającego sobie dane. Ujmując to w sformułowaniach Kanta: sądy są warunkiem możliwości pomyślenia danych **jako** danych.

[13] Platon, *Teajtet* 189e–190a: „SOKRATES: A myśleniem nazywasz [...] rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia — sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi ‘tak’, i mówi ‘nie’”.

W 190a–e Platon pokazuje, iż jeśli rozumienie (sąd-mniemanie), o którym mówimy już świadomi jego ściśle myślnego charakteru, potraktujemy prawdziwościowo w taki sam sposób, jak czynią to ci, którzy uzasadniają, że prawdą jest każde przekonanie dotyczące świata gignetycznego — sąd-mniemanie o postrzeżeniu zmysłowym z faktu bycia sądem jest prawdziwy — to popadniemy powtórnie w paradoks niemożliwości mylenia się. Jeżeli prawdą jest niezbywalna prawda, to nie można się mylić. Można jedynie wiedzieć lub nie wiedzieć. „Jednak wiesz, Teajtecie, jeśli się pokaże, że ich [rozumowań mylnych — J.J.] nie ma, to będziemy musieli przyjąć wiele różnych następstw i to bez sensu" (190e). Sokrates powstrzymuje się od stwierdzenia, jakie to następstwa, gdyż są dla niego niezręczne. Lecz my możemy stwierdzić za niego: po prostu, gdyby nie było sądów mylnych, to co prawda można by nauczać, lecz nie można by prowadzić sporu. Każdy człowiek z osobna byłby miarą rzeczy, że są i że nie są.

W tym kontekście wracamy do roli interpretacji jako podstawowej **danej** dla przyjęcia (rozumienia) czegoś, jako tego czegoś (191a–c). Ponownie śledzimy (191d n.) „drogę poznania". Pierwsze, z czym mamy do czynienia, to my sami, czyli nasze osobnicze zdolności poznawcze. To one, w dużym stopniu, rozstrzygają o **jakości** kolejnych etapów poznawania. To dzięki aktywności zmysłów pozyskujemy ślady pamięciowe. Doświadczenie wskazuje, że ślady te nie są czymś trwałym. Zatem mamy potencjalne źródło błędów, „mylności", na pierwszym poziomie pozyskiwania danych. Możemy twierdzić, czyli nadawać roszczenie prawdziwości naszemu przekonaniu, że nie znamy czegoś, co po prostu zapomnieliśmy i już na przykład po chwili się nam przypomina, więc faktycznie stanowiło i stanowi naszą wiedzę (nasze rozumienie) (192a–193d).

Lecz czy jest wiedza, której nie możemy sobie aktualnie przedstawić? Jeżeli zapomniałem, to przecież nie wiem. Ten temat wróci szczególnie dobitnie w *Filebie*, gdzie jasno Platon okaże, że wiedza przekłada się na postawę, na bycie wobec rzeczywistości, że jest odkrywaniem holistycznej jedności poznającego i poznawanego. Jest prawdą, która jest dobrem, czyli **byciem prawdą**. W *Teajtecie* te rozstrzygnięcia pojawią się w kontekście możliwości pozyskania **prawdziwego rozumienia (mniemania)**, to jest możliwości rozpoznania prawdy na poziomie rozsądku, czyli **danych zrozumienia** i wskażą na rozstrzygającą istotność relacji części i całości.

Dysponujemy już krytycznie pozyskanym przekonaniem, że w pierwszym etapie poznawania pomyłka może powstać z faktu, że jest to już poznawanie, interpretacja (194b–195a)[14]. Wiemy cokolwiek, jeśli to wiemy. Wiedzą zaś jest przyjmowanie, że to jest to, a to jest to. Na tym etapie zdolności percepcyjne (pamięć) odgrywają pierwszorzędną rolę. Lecz można je usprawnić odpowiednio wyposażając poznającego. Platon między innymi wypracuje metodę podziałów (diairezy).

[14] *Ibid.* 194b: „Sokrates: [...] Jednym słowem, jeżeli się o czymś nie wie i nigdy człowiek tego nie spostrzegł — o tym też mylnie sądzić nie może [...]. Dopiero około rzeczy, o których wiemy i spostrzegamy je. W nich samych tylko plącze się i wije sąd mylny. Prawdziwy sąd [właściwe rozumienie — J.J.] powstaje, gdy wprost naprzeciw siebie i prosto padają na siebie te tłoki i odbicia, które do siebie należą [...] Kiedy padają skośnie albo na poprzek — sąd fałszywy [mylne rozumienie — J.J.]".

Oczywiście, wcześniejsze rozważania pokazały, że nie jest głównym problemem relacja rozsądek — świat gignetyczny (195c–e). Różny sposób bycia świata rzeczy postrzeganych jako zmysłowe i świata rozumienia, wykazany tu przy okazji badania, czy pozyskiwana zmysłowo prawda jest daną bezpośrednią, czy daną rozumianą, był już wystarczającą przesłanką do wykazania możliwości mylenia się, do wykazania możliwości bycia mylnego rozumienia (bazującego na wymienionej relacji). Przed chwilą Sokrates wykazał to za pomocą argumentów bardziej przemawiających do codziennego doświadczenia. Należy pamiętać, że dyskurs w tym dialogu, zresztą jak w większości dialogów Platona, odbywa się z sofistami — przede wszystkim z Protagorasem. Można się domyślać, że Platon naśladuje formalne techniki przekonywania stosowane przez sofistów ponieważ: (1) nie decydują one o prawdzie treści (jeśli jest prawda, a nie tylko przekonanie), (2) są czymś, co rzeczywiście przekonywujące, w tym sensie ma zdolność wprowadzania na jakąś drogę, więc jest narzędziem nauczania. W tym drugim wypadku jeszcze nie wiemy, czy czasem nie jest to wadą. Jeśli coś przekonuje swą formą, to wpaja niezweryfikowaną treść. Prawda zaś jest całością. Wydaje się, że treść i forma winny stanowić jedno. Lecz czy nie jest tak, że tylko wydaje się? W każdym razie jasne jest (195c–e), że realnym problemem jest możliwość mylnego rozumienia w obrębie rozumienia.

Pomyłkę na styku rozsądek — zjawisko „rozstrzyga" zjawisko. Jednak co rozstrzyga o stwierdzeniu błędu w rozumowaniu? Wiedza wypływa z danych i je kształtuje, odkrywa (interpretuje, porządkuje, rozumie, zna) swoje odniesienie do nich. Zatem, jak można przyjąć (kontr)argument oraz stwierdzić „myliłem się"? Wydaje się, że kontrargument jest daną, a ona podlega interpretacji oraz staje się elementem wiedzy. Ponieważ jednak dana wiedza wyprzedza kontrargument, więc może być on — prawdopodobnie — tylko „argumentem fałszywym". Możliwy jest tylko dogmatyzm. A przecież mylimy się w obszarze rozumienia. Pokazuje to chociażby sprzeczność rozumowań różnych ludzi (196a–b). Problem mylności (prawdziwości) rozumienia jest z istoty poznania wiedzy najważniejszym problemem poruszanym w tym dialogu i jako taki wynika z uzasadnienia nie mniej ważnego postrzeżenia, iż rozumienie jest dystansem. „Zatem musimy wykazać, że mylne sądzenie jest czymś innym niż chybionym zestawieniem myśli ze spostrzeżeniem. Bo gdyby tak było, nigdy byśmy się nie mylili w dziedzinie samych myśli. Zatem, albo nie ma sądów mylnych, albo można nie wiedzieć tego, co się wie" (196c), ponieważ „[...] cała nasza rozmowa od początku to szukanie wiedzy; bośmy nie wiedzieli, co to jest" (196d).

Sokrates dokonuje rozróżnienia na wiedzę w dyspozycji i dysponowanie wiedzą (197b). Wiedza w dyspozycji jest to zbieranie rozumień, wyników oglądu zmysłowego, jako danych. Jest to swoiste zbieranie doświadczeń (197e). Jednak dysponowanie wiedzą jest także uczeniem się (198d–199b). Jest odnoszeniem się, czyli pozyskiwaniem zrozumienia, do czegoś, co **jeszcze** niezrozumiałe, lecz **już** rozumne (już jest elementem wiedzy w dyspozycji) za pomocą tego, co zrozumiałe. Fakt odnoszenia się, rozumienia, przywraca problem adekwatności i uzasadnia możliwość bycia pomyłki (199a–b). Czy chodzi o brak rzetelności, nieuwagę (199b)? Psychologiczny argument nie rozstrzyga jednak filozoficznej kwestii możliwości bycia rozumowań nieadekwatnych. Sokrates przesuwa rozważania na pole filozofii pytając

o możliwość bycia mylnego rozumienia nawet przy spełnianiu wszelkich „psychologicznych warunków rzetelności”[15].

Stwierdzenie dialektyka-sofisty (200b) wskazuje, o czym zapewne przekonamy się w dalszej partii dialogu, że właściwym przedmiotem refleksji winna być sama możliwość wiedzy (200c–d). W sformułowaniach użytych powyżej, można by to określić jako samą możliwość dyspozycji wiedzą. Wiedzą we właściwym sensie byłby, w tym ujęciu, fenomen dyspozycji. Inne próby zrozumienia możliwości bycia wiedzy prawdziwej i kryteriów jej wyróżniania prowadzą nas do paradoksów właściwych mniemaniom (200b). Gdyby się okazało, że są to jednak jedyne uprawnione wyniki podjętych tu dociekań — w konsekwencji poznania w ogóle, to „aby się wcale nie sprzeczać sami ze sobą” (200d), należałoby przyjąć inspirującą ten dialog tezę Protagorasa, że człowiek jest miarą rzeczy będących, że są i nie będących, że nie są. Zatem spór między Platonem a Protagorasem w tym dialogu, ale i jakikolwiek spór, dyskurs, czy dociekanie, odbywałby się na warunkach wyznaczonych przez Protagorasa. A z tym Platon, nie tylko z powodów ambicjonalnych, zgodzić się nie może[16].

Wiedza, jej przedmiot — całość, część jako zasada Jedno-wiele rozsądku

W 201c n. Platon formułuje definicję wiedzy. Musimy pamiętać, że wiedza sama się nie uzasadnia i, jak Platon dobitnie to uargumentuje w swoistej trylogii *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*, jest na „niższym” poziomie umysłu — poziomie, który swoje uzasadnienie otrzymuje od możliwego do rozpoznania, rozumu, i który możemy

[15] *Ibid.* 199c–d: „Sokrates: Czy z pomieszania wiedzy jednej z drugą może się kiedy zrodzić sąd fałszywy [mylne rozumienie — J.J.]? [...] Naprzód to, żeby ktoś, mając wiedzę o czymś, właśnie tego samego nie wiedział i to nie przez niewiedzę, ale przez własną wiedzę. Następnie, żeby uważać to za tamto, a tamto za to tutaj — to przecież wielka niedorzeczność, żeby dusza dlatego, że posiada wiedzę, nie posiadała nic, tylko cierpiała niewiedzę wszystkiego. Jakże to? W takim razie nie przeszkadza nic, żeby i na niewiedzę cierpiąc, właśnie przez nią coś wiedziała, a skutkiem ślepoty widziała, skoro wiedza może powodować to, że ktoś czegoś nie wie”. *Ibid.* 200b–c: „No widzisz, dalekośmy okrążyli, a tu przed nami ten sam kłopot, co na początku. Bo ten dialektyk zacznie się śmiać i powie: jakże to, moiściewy, to ktoś zna jedną i drugą: wiedzę i niewiedzę, a teraz jedną, którą zna, bierze za drugą, którą też zna? Czy też nie zna ani jednej, ani drugiej, i teraz jedną, której nie zna, bierze za drugą, której też nie zna? Czy też jedną zna, a drugiej nie zna i tę, którą zna bierze za tę, której nie zna? Czy też tę nieznaną bierze za znaną? Czy też mi może znowu powiecie, że naszych wiadomości i wypadków niewiedzy dotyczą znowu osobne wiadomości, które trzeba mieć w postaci innych znowu jakichś tam zabawnych gołębi czy wycisków woskowych pod kluczem. I jak człowiek długo je posiada, to wie, choćby ich nawet w duszy nie miał pod ręką. W ten sposób będziemy musieli bez końca biegać w kółko i nic więcej z tego nie wyjdzie”.

[16] *Ibid.* 201a–c: „Sokrates: [...] Cała sztuka ci wskazuje, że wiedza to nie jest to [...] Sztuka ludzi największych w dziedzinie mądrości, których nazywają mówcami i adwokatami. Przecież oni tam swoją sztuką wywołują sądy [dane rozumienie — J.J.] ludzkie, a nie uczą nikogo. Wywołują sądy, jakie chcą. [...] Kiedy sędziom sprawiedliwy sąd zostanie wmówiony w sprawie, o której wiedzieć coś może jedynie tylko ten, który ją widział i nikt inny, i oni wtedy rzecz tylko ze słyszenia rozstrzygną, wówczas uchwycą i wydadzą sąd prawdziwy, ale bez wiedzy. Wmówiono im tylko słuszność, jeżeli dobrze rozstrzygnęli. [...] Gdyby jednym i tym samym był sąd prawdziwy i wiedza, to znakomity sędzia, sądząc słusznie, nigdy by się bez wiedzy nie obywał. Tymczasem wydaje się, że jedno będzie czymś innym i drugie”.

nazwać rozsądkiem. Ale też, jak w skondensowanej formie przedstawia w *Liście VII* (342a–b), wiedza jest najwyższym poziomem umysłu, który **realizuje się na sposób dyskursywny**. Zatem wiedza jest tym, co może być nauczaniem, i co z **konieczności** jest właściwym celem rozumności (fenomenu bycia rozumności), gdyż jest do **unaocznienia**. W obrazie jaskini z VII księgi *Państwa* wiedza jest opisana metaforą ogniska. Jednak skierowanie się umysłu filozoficznego ku temu celowi, tj. ku ognisku, które oświetla przedmioty i pozwala zrozumieć cienie (rozważanie rozsądku), pozwala określić źródło możliwości celu i nie tylko zweryfikować go, bazując na budującej mniemania pustce niewiedzy u początku drogi, lecz przede wszystkim ująć go z perspektywy — rozstrzygającej o prawdziwości — możliwości bycia jako celu i przedmiotu refleksji. Pozwala pozyskać wiedzę prawdziwą i tym samym być nią, być prawdziwie.

Platon swoją definicję wiedzy rozpoczyna od postawienia tezy, iż wszystko cokolwiek jest, jest z czegoś, a jeśli dokonamy redukcji tego czegoś, to musimy się zatrzymać na czymś nieredukowalnym, na pierwiastku (201e). Nie można o nim nic powiedzieć, właściwie go zrozumieć[17], gdyż tak, jak jest podstawą danego czegoś, tak jest podstawą jego rozumienia. Jeśli podejmujemy próbę zrozumienia, to można go tylko nazwać. Jednak tylko dzięki tej próbie wiemy, że jest to, co jest, tylko ona stanowi o świadomości bycia. Ta powszechna właściwość tego, co jest przedmiotem rozumienia i samego rozumienia, czyli (tak zostanie sformułowana w późniejszych dialogach opozycja Platona wobec propozycji Protagorasa, który wyróżnił formę jako to, co stanowi prawdziwość) jedność formy i treści przedmiotu jako sposobu jego bycia i sposobu jego ujęcia, zostanie później wyróżniona i uzasadniona jako Jedno. Uzasadnienie Jedna, które dla rozumienia jest jego treścią, okaże się posiadać właściwości weryfikacji prawdziwości rozumienia w obrębie rozumienia (*Sofista* 253d–260c). Wiedzą prawdziwą jest oddanie w ujęciu właściwym myśleniu splotu relacji stanowiących przedmiot przedstawienia. Zatem niejako analitycznie, krok po kroku badając związki stanowiące przedmiot badany, dokonywanie jego syntezy. W ten sposób realizuje się poznanie i to poznanie prawdziwe, jeśli jest właściwie (adekwatnie) prowadzone[18]. Zanim jednak zostanie zbudowane uzasadnienie z perspektywy rozumu (*Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*) należy, i to zostanie tu uczynione, dokonać próby weryfikacji na drodze wstępującej do piątego ujawnie-

[17] W. Witwicki: 'ściśle ująć'.

[18] W. Witwicki: 'ściśle ujęte'. Platon, *Teajtet* 202a–d: „Sokrates: [...] Otóż nie ma możliwości, żeby któryś z pierwiastków ściśle ująć słowami [właściwie zrozumieć w oparciu o słowa — J.J.], bo on nie ma ścisłego ujęcia [własnego opisu — J.J.], on się tylko nazywa i koniec. Me jedynie tylko nazwę. Dopiero rzeczy z tych pierwiastków złożone tak, jak same są układami, splotami, tak i nazwy ich stanowią ujęcia złożone [refleksję — J.J.]. Bo splecenie wyrazów stanowi istotę ścisłego ujęcia [zrozumienia — J.J.]. W ten sposób pierwiastki nie nadają się do ścisłego ujmowania [własnego opisu — J.J.] i poznawać ich nie można; można je tylko spostrzegać. Dopiero układy pierwiastków można poznawać i wypowiadać, i w sądach prawdziwych je oceniać. A kiedy ktoś uchwyci o czymś sąd prawdziwy, ale bez ścisłego ujęcia [zrozumienia, refleksji — J.J.], wtedy jego dusza dotyka prawdy w tym przedmiocie, ale go nie poznaje. Bo kto nie potrafi dać i przyjąć ścisłego ujęcia [zrozumienia, refleksji — J.J.] czegoś, ten nie posiada wiedzy o tym. Dopiero gdy się do tego dołączy ścisłe ujęcie [zrozumienie, refleksję — J.J.] [...] człowiek [...] osiąga wiedzę [...] I może być, że naprawdę tak się rzecz ma. Bo cóż by to była za wiedza bez ścisłego ujęcia i bez słusznego sądu [bez zrozumienia, refleksji i ujęcia jej w adekwatnym opisie — J.J.]?"

nia przedmiotu. Należy zbadać, czy sam obszar ogniska w platońskiej jaskini nie dostarcza przesłanek do zweryfikowania go jako ogniska (uzasadnienia prawdziwej wiedzy w jej obrębie). A jeśli dostarcza, na tej samej podstawie wykazać bycie drogi, wyjścia z jaskini oraz tego, która to droga; jak również przedstawić uzasadnienie świata zmysłów, zrozumiałość świata cieni.

Rozważania dotyczące zgłosek i głosek, które mają spełniać wcześniej podane warunki bycia pierwiastkami, wydawać się mogą błędne (203 n.). Rzeczywiście, możemy opisać, a więc zrozumieć zgłoskę 'so', i jeżeli będziemy ją rozumieć jako relację, połączenie 's' i 'o', to nasze rozumienie będzie adekwatne, właściwe, czyli prawdziwe. Jednak nie wydaje się, żeby nie było możliwe, jak sugeruje Sokrates (203b) opisać, czyli ująć głoski np. 's'. Przecież można opisać fizyczne warunki jej otrzymania, co zresztą robi Teajtet (203b), a Sokrates zachowuje się tak, jakby nic sprzecznego z jego wywodem nie zostało powiedziane. Jednak Sokrates czyni tak, ponieważ zarzut błędności nie jest uprawniony, wyrasta bowiem z niezrozumienia krytyki przeprowadzonej w poprzedzającej podany przykład części dialogu i opiera się na ignorowaniu warunków właściwego ujęcia. Te warunki są, co prawda, tutaj badane, ale we właściwy sobie sposób są też tym, za pomocą czego badamy. Taki jest sens wypracowanego rozumienia możliwości prawdziwego ujęcia i takie warunki pozyskania ich weryfikacji. Treść i forma musi zachować zgodność, a warunki adekwatności Sokrates będzie sprawdzał w dalszej kolejności. Zatem **w tym przykładzie** zgłoski 's' i 'o' są pierwiastkami i są warunkami możliwości pojawienia się słowa 'Sokrates'. To, że słowo to znaczy, że głoski mają swoje (fizyczne) warunki pojawienia się, domaga się **innych** pierwiastków — właściwych tak samoprezentującemu się, **danemu** przedmiotowi.

Jednym z powodów mylenia się, jest mieszanie porządków obszarów wyznaczonych przez bycie danego przedmiotu refleksji. Słynnym przykładem takiego mieszania jest analiza pojęcia 'przyczyny' w ujęciu Anaksagorasa i Sokratesa w *Fedonie* (97c–99b). Przedmiot jest, jeśli jest tym, czym (jaki) jest. To 'czym', jest **jego** sposobem bycia i **naszym** — jeśli ma być prawdziwy — sposobem jego ujęcia, rozumienia. Zatem ujęcie musi być właściwe przedmiotowi ujmowanemu i w jego obrębie pozostają **jego** pierwiastki.

Ogólne warunki możliwości takiego sposobu bycia rozumienia i świata rozumianego Platon bada, jak wspomniałem, w *Parmenidesie*, *Sofiście*, *Filebie*. Ponieważ rozważania Platona mają jednak ontologiczny charakter, ogólność warunków, *de facto* okazuje się, jest zasadą rzeczywistości.

Sokrates powyższe problematyzuje następująco. „Zatem gotowa zachodzić różnica pomiędzy wszystkim i całością wedle obecnego stanu rozważań?" (204b). Jasne jest, że rozumiany przedmiot wyznacza sobą warunki swojego bycia, które — jak się okazało na podstawie wcześniejszych rozważań — są zarazem warunkami jego ujęcia. W tym sensie stanowi **całość**, a pierwiastki budujące tę całość, są, stanowią substancję — tu w znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi Arystoteles (stanowią całość, będąc tym, z czego ona jest oraz są, gdyż są czymś z czegoś). Jednak pierwiastki, jako to, co do wyliczenia, i to, co z nich wynika, a na co, jako pierwiastki (te, a nie inne, w takim, a nie innym wyróżnionym współbyciu) się składają, stanowią **wszystko**, co daje się przedstawić jako zbiór przedmiotów odróżnionych

przez granice wyznaczone przez przedmiot rozumiany; przedmiot we właściwym tego przedmiotu rozumieniu. Takie wnioski nasuwają się na podstawie wstępnych rozważań. Teraz wraz z Sokratesem będziemy badać możliwości ich potwierdzenia i jeśli się potwierdzą, a takie właśnie ustalone są warunki wiedzy prawdziwej, to wiedzą okaże się odgraniczony świat konieczności (czyli przedmioty jako zbiór i relacje je łączące jako całość), który sobą wyznaczają (204c–d).

W *Teajtecie* chodzi o **wiedzę** (prawdziwą). Rozstrzygnięcia nie otrzymuje się przez odwołanie do **poziomów ontycznych**, lecz do kontekstów wypowiedzi — one określają pierwiastki przedmiotu wypowiedzi. Na tym ma polegać wiedza prawdziwa. Wiedza, czyli bycie wiadomym — a wiedza prawdziwa jest stanowieniem wiadomym tego, co jest rzeczywiście danym przedmiotem, co jest przedmiotem wiedzy. Zatem wiedza uzyskuje sankcję ze względu na bycie najogólniejszą całością, której pierwiastkami są „wiedze" o poszczególnych dziedzinach, przedmiotach. Przedmioty zaś i poszczególne wiedze o nich są prawdziwe swym właściwym, czyli realnie pozostającym w obrębie „pierwiastków", wyznaczonych przez przedmiot i możliwość jego rozumienia, ujęciem. Przedmiotem rozważań w dialogu jest **wiedza**, czwarty poziom ujawnienia przedmiotu. Dialog daje się i **należy** wiązać z poziomami ujawnienia przedmiotu przedstawionymi w *Liście VII* (342a–b).

„Więc [...] pierwiastki nie mają ścisłego ujęcia [ujęcia ze zrozumieniem — J.J.], te, z których się wszystko inne składa, ponieważ każdy z nich jest sam w sobie niezłożony i nawet istnienia [bycia — J.J.] nie można im słusznie przypisać, ani tego, że są różne i obce sobie [...]. Z tej przyczyny nie dają się ująć ściśle [przedstawić w adekwatnym rozumowaniu (gdyż są jego „literami" — rozumienie zaś, jest przedstawianiem sobie, argumentacją, racją, opisem) — J.J.] i poznawać ich nie można" (205c). „Jeżeli zatem zgłoska to tyle, co wiele pierwiastków i całość pewna, i to są jej części, to podobnie będą poznawalne zgłoski i nazywać się dadzą, jak i pierwiastki, skoro wszystkie części i całość, wydają się tym samym" (205d). „A jeśli zgłoska jest czymś jednym i niepodzielnym, to zarówno ona i tak samo pierwiastek będzie czymś nie ujętym ściśle i niepoznawalnym [Nie przedstawialnym sobie w rozumieniu, w adekwatnym opisie i tym samym — jako przedmiot wiedzy (a nie warunek wiedzy jako prawdziwego przedstawienia sobie) — niepoznawalny — J.J.]" (205e).

Jednakże jak, wydaje się, wskazuje doświadczenie i intuicja, mimo że pierwiastki są swoistym językiem rozumienia, to jednak, jeśli chcemy rozumieć prawdziwie, to **musimy** rozumieć pierwiastki. Może się okazać, że jest to niezbywalny warunek wiedzy prawdziwej, warunek jej weryfikacji, jeśli wiedzę rozważamy w sobie po wzięciu w nawias jej statusu ontycznego[19]. „Więc jeżeli wolno także o czym innym wnioskować na podstawie tych pierwiastków i zgłosek, które znamy z własnego doświadczenia, to powiemy, że poznanie pierwiastków jest bardziej oczywiste

[19] We wcześniejszej fazie dialogu zostało wykazane, że rozumienie jest zajęciem pozycji dystansu do świata gignetycznego, a zatem wzięcie tego świata „w nawias" a także, w całym dialogu, został pominięty status bycia tego, co poznawane, więc w nawias zostały wzięte także ontologiczne warunki możliwości bycia ontycznego poziomu bycia wiedzy, czyli rozsądku. Nie jest to działaniem arbitralnym, lecz rozpoznanym warunkiem możliwości podjęcia krytycznej refleksji nad językiem, wiedzą przy założeniu, że stanowią one zarazem przedmiot i źródło swojej możliwości bycia, ważności. Warunki ontologiczne rozważone zostaną dobitnie w dialogach *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*.

i ważniejsze niż zgłosek, jeżeli się ma doskonale pojąć każdą naukę. Jeżeli zatem ktoś powie, że zgłoska jest poznawalna, a pierwiastek nie, to my będziemy uważali, że on żartuje [...]" (206b). Zatem, wydaje się, w rozumieniu musimy bazować na pierwiastkach, które składają się na nasze rozumienie, a które same są zrozumiałe jako takie tylko z perspektywy całości, która je wyznacza i tym samym odgranicza składowe, które tę całość tworzą, co z kolei świadczy, że dana całość jest „jak pierwiastek". To nie jest tautologicznie koło — mimo sugestii Platona w zakończeniu dialogu, że mieliśmy w nim do czynienia ze znoszącymi **poszczególne** rozumowania sprzecznościami, lecz rozumienie, które może dać narzędzia poznania (i daje: np. metodę podziałów). Lecz zarazem jest wykazaniem, jak łatwo „nadużyć" zjawisko rozumienia, gdyż — o czym w tym dialogu Platon nie wspomina, pozostając na „polu walki" wyznaczonym przez sofistów — zapoznaje się rozważania nad strukturą ontyczną rzeczywistości.

Sokrates, przystępując już do fazy podsumowań, podejmuje próbę zdefiniowania wiedzy, prawdziwego przedstawiania sobie[20] w ramach wiedzy pozyskanej. Prezentuje on trzy aspekty prawdziwego przedstawiania sobie:

(1) „[...] myśl swoją ujawnić głosem z pomocą zdań i nazw. Słowa wtedy odbijają sąd [rozumienie — J.J.] w potoku płynącym przez usta, jakby w zwierciadle albo wodzie" (205d). Warunek ten jest nie wystarczający, gdyż wszystko, co powiedziane byłoby prawdą, bo byłoby przedstawieniem rozumienia. Ponieważ nie wszystko, co wypowiadamy jest prawdą (mylimy się), więc punkt ten sugeruje, że następne aspekty nie będą samodzielne, lecz wszystkie łącznie stanowić będą warunki właściwego rozumienia (206e).

(2) Drugim aspektem właściwego przedstawienia sobie jest znajomość pierwiastków, które stanowią przedmiot ujmowany (207a–c). Lecz znowu znajomość ta, brana w oderwaniu, nie stanowi o wiedzy prawdziwej, gdyż pierwiastki są elementami, nie zaś tym, co je łączy. Zatem z powodu nieznajomości warunków ich złożenia można tylko przypadkiem zbudować właściwe przekonanie. (208a–b)[21], a wydaje się wręcz, że znajomość tego, czego są pierwiastkami, więc warunków **wyróżnienia** ich jako pierwiastków, **rozumienia** czegoś jako tego właśnie, jest w znajomości pierwiastków najistotniejsza (207c).

(3) Trzecim aspektem jest „[...] umieć podać jakieś znamię, którym się różni dana rzecz od wszystkich innych" (208c). Sokrates podaje przykład właściwego rozumienia[22] i jest nim pewna przedmiotowa naoczność — tu: słońca (208d). Pokazuje wyniki swoich badań w tej postaci, jaką udało się nam uzyskać w interpretacji jego dotychczasowych rozważań. Koncentrując się na trzecim aspekcie właściwego przedstawiania sobie danych, wiedzy prawdziwej, określa warunki jej adekwatności, wewnętrznej weryfikacji. Zatem „[...] jeżeli uchwycisz różnicę, która każdą rzecz od innych wyróżnia, wtedy ujmiesz tę rzecz ściśle [właściwie sobie przedstawisz — J.J.] [...] A jeżeli dotykasz jedynie tylko czegoś, co wspólne wielu rzeczom, wtedy będziesz miał ścisłe ujęcie [zrozumienie — J.J.] tych rzeczy, które posiadają tę ce-

[20] 'Ścisłego ujęcia' — jak to określa W. Witwicki.

[21] Platon, *Teajtet* 208a–b: „SOKRATES: [...] zdarza się [...] prawdziwy sąd w ścisłym ujęciu [adekwatne rozumienie — J.J.], którego jeszcze nie należy nazywać wiedzą".

[22] Według W. Witwickiego: 'ścisłego ujęcia'.

chę wspólną. [. . .] Więc kto w słusznym sądzie [właściwym rozumieniu — J.J.] o jakimkolwiek przedmiocie potrafi uchwycić cechę, którą on się różni od innych, ten zacznie posiadać wiedzę o tym, o czym poprzednio miał tylko sąd (mniemanie — J.J.)" (208d–e).

Pozostaje jednak nadal problem, którego w żaden sposób nie można rozstrzygnąć podejmując refleksję, jednocześnie pozostając na tym poziomie ontycznym, który jest właściwy przedmiotowi rozważań[23]. Refleksję z założenia nawet tak ogólną, z jaką mamy do czynienia w tym dialogu, to jest dotyczącą wiedzy. Może należy przypuszczać, że „[. . .] w tym zalecanym dołączaniu ścisłego ujęcia [zrozumienia, racji — J.J.] szło o dołączanie poznania, a nie tylko sądu [świadomości — J.J.] o różnicy jednostkowej, to by była miła rzecz i doskonałe ujęcie wiedzy" (209e). Zatem cały wywód w 210 nie jest paradoksalnym zniesieniem sensu powstania dialogu. Skierowuje do pokazanego w księdze VI *Państwa* i uzasadnionego w późnych dialogach porządku stanowienia i uzasadnienia. Ukazuje autokrytyczną moc rozsądku i elenktycznie oczyszcza pole dla dialogów *Sofista* i *Fileb*.

Jednak wiedza nie ma oczywiście uzasadnienia na własnym poziomie ontycznym, to jest na poziomie rozsądku. Zatem nie mogą służyć próbom jej uzasadnienia narzędzia, takie jak język czy geometria, których właściwym poziomem ontycznym bycia jest rozsądek. I nawet sprawność filozoficzno-retoryczna Platona nie była w stanie naruszyć konieczności ontycznego dystansu niezbędnego dla pozyskania uzasadnienia.

*

Sokrates występuje w tym dialogu „przeciw" współczesnym nam, XX-wiecznym „filozofom języka". Język nie wyczerpuje własnymi warunkami możliwości rozumienia, którego jest nośnikiem. Można tę uwagę skierować przeciw Wittgensteinowi, koncepcji gier językowych, filozofii analitycznej, ale też filozofii krytycznej, na przykład Habermasa. Język domaga się i odzwierciedla w sobie uzasadnienie takiej możliwości, możliwości bycia uzasadnionym. Jest to swoisty, bo pozytywny, obiecujący możliwość rozwiązania — daje temu wyraz przede wszystkim *Fileb* — tak zwany wynik Gödla. Struktury ważności wyróżnionej ze względu na roszczenie do prawdziwości (oczekiwanie prawdy), które odkrywamy w tym dialogu w ramach języka (na jego poziomie ontycznym), potwierdzają wtórnie swą ważność jako pozyskane z całości, jaką jest język jako element rzeczywistości. Tym samym ważność okazuje się — musi się okazać, jeśli jest językowo „pierwotna" — pierwiastkiem, który jest **elementem rozumienia** — jest **do zrozumienia**, daje się zrozumieć. Zatem język nie zakreśla sobą nieprzekraczalnej granicy własnej prawomocności, jak sądzą

[23] Platon, *Teajtet* 209d–e: „[Bo — J.J.] co by to w końcu miało być, to dołączanie ścisłego ujęcia do sądu prawdziwego [właściwego rozumienia do adekwatnego zdawania sobie sprawy — J.J.]? Bo jeżeli to znaczy dołączać sąd [zrozumienie — J.J.] o tym, czym się coś różni od innych rzeczy, to bardzo zabawne byłoby polecenie. [. . .] Bo ona nam przecież zaleca dołączać sąd o różnicy [rozpoznanie różnicy — J.J.] jednostkowej do słusznego sądu [właściwego zrozumienia — J.J.] o różnicy jednostkowej. To jest obracanie moździerza albo bieganie w kółko za własnym ogonem [. . .] to jest wskazówka ślepego. Bo każe nam dołączać coś, co już mamy, abyśmy się nauczyli tego, co właśnie sądzimy [czego jesteśmy świadomi — J.J.]".

sofiści, czy filozofie języka, lecz przez swój, między innymi, predykatywny sposób bycia oferuje niepsychologiczne, „obiektywistyczne", roszczenie do prawdziwości — możliwość uzasadnienia siebie — poznanie prawdy, unikając przy tym **fałszywego hipostazowania**.

Wynik rozważań w tym dialogu jest „niepewny", gdyż, by zrozumieć i uzasadnić wiedzę oraz język, niezbędny jest *Parmenides*, by mógł powstać *Fileb* i *Sofista*. Tak, jak w *Teajtecie* rozważania są prowadzone na bazie metody Sokratesa — „najsprawniejszego sofisty" — tak tam już są wypełniane treścią pozyskanej filozoficznie metody dialektycznej.

*

Teajtet to także teoretyczne podłoże dla rozważań prowadzonych w *Fajdrosie*. Platon prawdopodobnie chce uzasadnić, że jest lepszy od sofistów i robi to na ich polu. Okazuje się jednak, że bez *Parmenidesa* (a w konsekwencji *Sofisty*) jest to niemożliwe. Stąd bagatelizujące wynik rozważań zakończenie. Szczegółowe problemy poruszane przez Platona w *Teajtecie* mają, moim zdaniem, znaczenie dla historyków — i to głównie tych, którzy zajmują się sofistami i ich otoczeniem naukowym — i dla badaczy problemów filozofii współczesnej. Dlatego współczesnej, że i ona uwikłała się, czy wręcz, jak sofiści, zaplątała się w język i rozważa to, co (tylko) nazywa istotnym, prowadząc gry językowe. Uwikłanie to prowadzi do zamknięcia się w kole niemożliwości uzasadnienia nawet samej procedury, która filozofię języka stanowi.

Cokolwiek jest, jest i jeśli nie jest prawdą samą, jaką okazują się dla nas granice i źródła rozumienia, którymi są idee, to jest ze względu na prawdę. Język będąc, jest ze względu na to, co stanowi go w jego możliwości bycia. Możliwość języka można rozłożyć, jak prawdę samą czy dzielność (ἀρέτη), na cechy. Lecz cechy są **tylko** cechami, są na określonym poziomie ontycznym, są częściami, które jako takie uzyskują swoją możliwość bycia od tego, czego są cechami. Przedmiot (tu: język) jest ze względu na to, co stanowi go w jego możliwości, ze względu na jego istotę. Nie jest łatwo wyróżnić spośród własności, sposobu bycia przedmiotu to, co rozstrzyga o byciu przedmiotem, *logosem*, tempem porządkującym zmienność. Platon definiuje istotę języka jako przedstawianie sobie w świadomości, czyli wiedzę. Język jest dla Platona sposobem ujmowania pracy rozumu i polem ścierania się dwu zastanych porządków rzeczywistości, to jest „prawdy zmienności" i „prawdy rozumu"[24], ścierania się, które okaże się konstytutywną relacją stanowiącą możliwość błędu.

Zatem język będąc, ma swą prawdę, istotę. Tą prawdą języka okazuje się być prawdziwość. Platon „dzięki" porażce w szukaniu samej prawdy w obszarze wyznaczonym przez język, dokonuje jasnego rozróżnienia między prawdziwością, która język stanowi, i którą język kreuje w obszarze jego możliwości bycia, i którą zwrotnie „oferuje" umysłowi, a prawdą, która jest jego możliwością w obszarze rzeczywistości w ogóle, to jest jego źródłem i celem[25].

---

[24] W *Parmenidesie* okaże się, że prawda jest jedna i jest nią, wyrażona w sposobie bycia idei rozumu, relacja Jedno-wiele.

[25] Dowiemy się o tym z dialogu *Sofista*.

Czym innym jest język, czym innym jest rozumienie. Ontologiczny porządek zależności nie przebiega od języka do rozumienia — to jest kolejność ujęcia przedmiotu — lecz od rozumienia do języka. To dopiero wtórnie, z rozpoznania przedmiotu, tworzy się — i nie jest to paradoksalne — sposób jego, czyli — ponieważ jest prawda — tego, co jakkolwiek jest, ujęcia. W dialogu tym następuje w dyskursie filozoficznym Platona skierowanie ku dialektyce. Okazuje się bowiem, że otwartość, swoista niezupełność rozumienia (np. nieokreśloność), nie jest świadectwem jego niedoskonałości, lecz jego zakotwiczenia w obiektywności. To z faktu, że rozumienie jest zawsze sytuowaniem się w dystansie, czego między innymi konsekwencją jest to, że język jest zawsze opowiadaniem, i jednocześnie stanowi wraz z tym, czego jest rozumieniem całość, wynika jego wspólnota z zastanym i różnica w sposobie bycia. Porządek bycia nie rozstrzyga o odpowiedniości, lecz o różnicy. Nierozpoznanie tego faktu każe traktować język, zdarzający się jak porządek rzeczy, jako tych rzeczy wykładnię. To rodzi tego rodzaju paradoksy, że neguje samą rozumność. Wykazuje to Platon w dialogu *Teajtet* zderzając się „na własną rękę” z granicami kompetencji języka i ukazując wyrastające z ontologii dialektyczne rozwiązanie w dialogach *Parmenides*, *Sofista* i *Fileb*.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

MICHAŁ JANOCHA
Papieska Akademia Teologiczna
w Krakowie

O możliwości geometrii jako ἐπιστήμη Platon, *Teajtet* 147c–148e oraz 152a–152c

Problem postawiony w tytule, w świetle Platońskiego Teajteta sugeruje, że porządek analiz będzie zmierzał od geometrii, w kierunku ἐπιστήμη. Chcemy przeanalizować, czy problem miary w geometrii, oraz pytanie o warunki jedności ἐπιστήμη, w jakiś sposób są ze sobą powiązane. Chcemy to zrobić zestawiając dwa fragmenty: 147c–148e, który dalej zwany będzie *wykładem o kwadratach*, oraz 152a–152c, w którym Protagoras wygłasza znaną tezę, że człowiek jest miarą.... Na marginesie będzie podejmowana polemika ze Z. Dankiem, w podanym zakresie, oparta na jego pracy *Myślę, więc nie wiem...*[1]. Szczególne znaczenie będzie miała interpretacja pojęcia 'doznanie' w kontekście Protagorasa.

Zanim przejdziemy do zapowiadanej analizy, przedstawmy jej kontekst, którym jak się wydaje, jest pamięć. Ma ona podstawowe znaczenie dla zagwarantowania spójności wywodu całego *Teajteta*. Każdy z wątków, który pojawia się w dialogu Platona ma odniesienie do pamięci, rozumianej jako anamneza, oraz pamięci służącej do przechowania i zapisania informacji. Te znaczenia są komplementarne.

Kontekst pamięci

Hipoteza, co do proponowanego kontekstu, bazuje na zestawieniu wstępu *Teajteta* z zakończeniem. Polega ona na metaforycznym odczytaniu wstępu dialogu, gdzie Platon wspomina o bitwie, w której brał udział Teajtet[2].

[1] Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem, Próba interpretacji platońskiego dialogu 'Teajtet'*, Łódź 2000.

[2] Dopuszcza się tutaj dwie możliwości, mianowicie, że albo to była bitwa Ateńczyków ze

Metafora bitwy budowana jest w oparciu o to, co Danek nazywa „*logosem* dyskursywnym". Ten logos miałby posiadać trzy formy: „agonistyczną, majeutyczną, dyskursywno-dialektyczną"[3]. W obrębie tej pierwszej zostają wyróżnione dwa typy:

(1) „wyścig *logosów*";

(2) „agon pytań i odpowiedzi".

Pierwszy przyrównuje do igrzysk polegających na „popisach kolejnych zawodników". Drugi cechuje „bezpośredni kontakt z przeciwnikiem". Ponieważ agonistyka słowna nie ma na celu „doprowadzenia do porażki ocenianego poglądu", dlatego też ważna jest obecność *logosu* majeutycznego[4]. Jednakże, jak dodaje Danek, „agon w którym uczestniczą Sokrates i jego rozmówcy [...] sprowadza się do krytyki i odrzucenia wszelkich ustaleń. Taki właśnie charakter przyjmuje także postępowanie majeutyczne Sokratesa, który mimo, że deklaruje swą opiekę nad płodami myśli przychodzącymi na świat, 'uśmierca' wszystkie te myśli po kolei"[5].

Odwołanie się Sokratesa do sztuki położniczej, zamieszczone w końcowej części dialogu, w porównaniu ze wstępem wskazywałoby, że „*logos* agonistyczny i majeutyczny" są poszukiwaniem w pamięci tego, co może być podstawą rodzenia — nie uśmiercania. W rezultacie więc jest nastawiona na poszukiwanie horyzontu dającego wytchnienie, horyzontu, o którym mowa jest w prologu Platońskiego dialogu. Powiedzieliśmy, że w ostatniej wypowiedzi (210b–d) Sokrates przepowiada Teajtetowi przyszłość. Jej spełnienie mielibyśmy obserwować w pierwszej scenie dialogu — scenie spotkania Euklidesa z Terpsionem.

Terpsion szukał Euklidesa na rynku, ale tam nie mógł go znaleźć, ponieważ Euklides nie był w mieście, lecz „był skierowany w stronę schronienia". Tam też spotkał Teajteta, o czym zaczyna opowiadać Terpsionowi. „Euklides: Nieśli go z obozu z Koryntu do Aten. Terpsion: Żywego czy umarłego? Euklides: Żywego, ale już ledwie że, on się bardzo źle ma, bo i rany jakieś, a jeszcze bardziej zjada go ta choroba, która w wojsku wybuchła. Terpsion: Czy aby nie dyzenteria? Euklides: Tak. Terpsion: Co ty mówisz, taki człowiek w niebezpieczeństwie? Euklides: Piękny, dzielny człowiek, Terpsionie. Toż i teraz słyszałem, jak bardzo go chwalili, kiedy była mowa o bitwie. Terpsion: Nic dziwnego. Byłoby znacznie dziwniejsze, gdyby taki nie był, ale dlaczego nie zatrzymał się odpocząć tu w Megarze? Euklides: Spieszył się do domu. Przecież ja i sam prosiłem i doradzałem, ale nie chciał, więc trudno, odprowadziłem go, a wracając, znowu sobie przypomniałem i podziwiałem Sokratesa, jak on dobrze różne rzeczy przepowiedział, a o nim też"[6]. Dlaczego w schronieniu Teajtet nie mógł odpocząć oraz nabrać sił? Dlaczego nie zatrzymał się w Megarze? Z jakiego powodu śpieszył się do domu? Spróbujmy nakierować na ten powód, sięgając do Filolaosa z Krotony.

Spartanami z roku 394, albo z Tebańczykami datowana na 369. „Daje to różnicę 25 lat; o tyle też byłoby dłuższe życie Teajteta w myśl rozstrzygnięcia drugiego. W nowszej tradycji przyjmuje się na ogół drugą datę. Jedynie wówczas Teajtet miałby dostatecznie dużo czasu na realizację przypisywanych mu dokonań matematycznych". Zob. *ibid.*, s. 15.

[3] *Ibid.*, s. 181.

[4] *Ibid.*, s. 190-193.

[5] *Ibid.*, s. 218.

[6] Platon, *Teajtet* 142a–142c.

We fragmencie B 11, 32-33 pojawia się przymiotnik *domowe* a wraz z nim także *nie-skrytość*, oraz *to, co zgodnie brzmiące*. We fragmencie B 11, 28-29 *domowe* przeciwstawione jest *kłamstwu* i *ani jednemu*. We fragmencie B 7 Filolaos wskazuje na powiązanie *jedna* z *Hestią*, która była uznawana za strażniczkę ogniska domowego. Podsumowując powyższe dane uzyskujemy pewną możliwość interpretacji znaczenia *domowe*.

Otóż to, co *domowe*, a przywołane imieniem *Hestii*, jest ściśle związane z *jednem*. Z drugiej strony powiązanie *jednego* i tego, co *zgodnie brzmiące* z *nie-skrytością* i *rodziną liczby* daje hipotezę, że *domowe*, u Filolaosa jest w stosunku *rodzenia* z *naturą liczby* i *harmonią*. Dlatego *domowe* odsyła do *jednego* myślanego tak, aby nie wykluczało ono *rodzenia się*, gdyż u Krotończyka *rodzenie się* gwarantuje *nie-skrytość jednego* — co nie przesądza o tym, że *jedno* jest *liczbą*. *Kłamstwo* i *ani jedno* prawdopodobnie wykluczałyby *rodzenie się* skrywając *jedno* przed tym, co *domowe*. Zatem możemy powiedzieć, że w myśl Filolaosa z Krotony, metafora *śpieszącego do domu Teajteta*, to wyraz troski o horyzont domu, w którym *zgodnie*, w sposób *nieskryty*, funkcjonują:

(1) *natura liczby*;

(2) *rodzina liczby*;

(3) *jedno*.

Zatem konsekwentnie, horyzont ten, na widok Teajteta, w jakimś stopniu powinien ujawnić się również u Euklidesa, w stopniu niepełnym, gdyż to Euklides namawiał Teajteta do pozostania *tu w Megarze*, a więc *nie w domu*. Ponadto, na widok Teajteta, pamięć Euklidesa:

a) zestawiła widok ledwo żywego Teajteta z Sokratesem;

b) Sokratesa zaś z rozmowami, które sam Euklides przeprowadzał z nim w Atenach;

c) zaś te rozmowy z innymi rozmowami, które z kolei Sokrates przeprowadzał na spotkaniu z Teajtetem.

To podczas tych rozmów Sokrates miał przepowiedzieć Teajtetowi przyszłość, która „między miastem a schronieniem” miała spełnić się na oczach Euklidesa korzystającego ze sposobności, by zwierzyć się Terpsionowi ze stanu swojej pamięci, ze swojego podziwu dla prawdomówności Sokratesa.

Dlatego też horyzont powrotu Teajteta do domu w jakimś stopniu stał się obecny również dla Terpsiona. Miało to jeszcze inną skalę niż u Euklidesa — o czym zaświadczył Terpsion najpierw swoim zdystansowaniem do Euklidesa, później jednak dał wyraz swojej ciekawości.

Wydarzyło się to w tym momencie ich rozmowy, kiedy to Terpsion skierował do Euklidesa prośbę o szczegółowe wyłożenie οἱ λόγοι dotyczących wspomnianej rozmowy Sokratesa z Teajtetem. Euklides bronił się przed spełnieniem takiej prośby, bronił się — jak to wyraził — przed wykładnią „prosto z paszczy”. Zrezygnował także z ich diegetycznego przedstawienia, na rzecz sposobu dialogicznego.

Jako komentarz dodajmy, że wobec powyższego forma dialogu zakłada, iż nie wszystko jest szczegółowo dopracowane, co nie wyklucza tego, że może on naprowadzić na οἱ λόγοι (142c–143c). Wydaje się, że:

(a) οἱ λόγοι nie oznaczają tu rozmowy jako takiej; raczej odnoszą się do jej sensu;

(b) οἱ λόγοι nie oznaczają także popisu oratorskiego wygłoszonego bezpośrednio z pamięci, jakby z pominięciem stanu pamięci;

(c) οἱ λόγοι mogą zostać wyłożone zarówno na sposób dialogiczny jak i diegetyczny, co potwierdzałoby, że w tym miejscu οἱ λόγοι można tłumaczyć jako *sens rozmowy*.

Ponadto Euklides twierdził, że dzięki jego pamięci ów *sens rozmowy* (οἱ λόγοι) uzyskiwał zapis (ἐγραψάμην ὑπομνήματα) po każdorazowym powrocie do domu ze spotkania z Sokratesem. Oznaczałoby to, że *sens rozmowy* uchwycony pamięcią nie może być utożsamiany z jego zapisem, chociażby dlatego, że pamięć jest w stanie zachować *sens* podczas powrotu do domu, aby dopiero tam *podać go* do zapisania (143a).

Także pamięć niosąca *sens rozmowy* powraca do domu, gdy *sens rozmowy* w odpowiedniej kolejności uzyskuje zapis poprzez uporządkowanie, a więc zharmonizowanie naprowadzające na *jeden sens rozmowy*. Lecz uzyskanie takiego zapisu, ze względu na stan pamięci Euklidesa, nie było czynnością jednorazową — wymagało powtarzania. Pamięć Euklidesa, za każdym razem, gdy niedomagała, dopraszała się wysiłku, ponownej rozmowy z Sokratesem.

Wskazuje na to wspomniane przez Euklidesa pojęcie pierwszego zapisu, które zakłada możliwość zapomnienia i poprawienia, co sugeruje, że tych zapisów mogło być wiele. Euklides przyznał, że po każdej wizycie u Sokratesa poprawiał zapiski tak, że w czasie spotkania się z Terpsionem mógł pochwalić się, że posiada *dziedzictwo*, tj. *cały logos* (πᾶς ὁ λόγος) *zapisany* (γέγραπται).

Danek w odniesieniu do prologu *Teajteta* zaznacza, że podejmowana jest tam kwestia *opracowania redakcyjnego*. Trzeba jednak dodać, że to opracowanie redakcyjne oprócz relacji zapisu do *logosu*, uwzględnia również rolę pamięci. Dlatego też ważna staje się w tym miejscu dialogu próba pokazania przez Platona, z jednej strony, autonomiczności funkcji pamięci od funkcji zapisu, a tych od warstwy *sensu rozmowy* i *całego logosu*. Z drugiej jednak strony, Platon *doceniając* formę zapisu, starannie unika tego, aby ani pamięci, ani *sensu rozmowy* nie utożsamiać z samym zapisem[7].

Powiedzieliśmy, iż zarówno pojęcie *dziedzictwa*, jak i *całego logosu* jest związane z wysiłkiem pamięci Euklidesa chcącego zapisać sens rozmowy. Zasadniczo jednak wskazują one na Sokratesa, gdyż to on miał wprowadzać poprawki zarówno w pamięci, jak i do tekstu zapisanego. O posiadaniu *całego logosu* Euklides mówi dopiero wtedy, gdy praca pamięci w kwestii zapisu *sensu rozmowy* nie jest już konieczna — co mogło wpłynąć na częstotliwość spotkań Euklidesa z Sokratesem, oraz na to, że mógł on na dłużej powrócić do domu.

Na *sens rozmowy* Sokratesa z Teajtetem, mają składać się kolejne odsłony zapisanego przez Euklidesa dialogu, które stają się treścią Platońskiego *Teajteta*. Jedną z takich odsłon jest *wykład o kwadratach*, który nie jest uszczegółowioną, *diegetyczną* deskrypcją, lecz ujęty w formie dialogu, powinien odsyłać do pewnej

[7] Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem...*, s. 165-180.

warstwy sensu, zawartej w zapisie, lecz z nim nietożsamej. Przenosimy się więc do fragmentu dialogu, w którym Teajtet *przypomina wykład o kwadratach.*

Wykład o kwadratach — problem miary

„Teajtet: A bodaj, że ty pytasz tak, jak się nam to niedawno przydarzyło, kiedyśmy rozmawiali, ja i ten twój imiennik Sokrates. Sokrates: A mianowicie co Teajtecie? Teajtet: O kwadratach coś nam Teodor pisał i o tym, co miał trzy stopy kwadratowe, oraz o tym, co miał pięć stóp kwadratowych powierzchni, dowodził nam, że co do długości boku nie są współmierne z jednostopowym i tak po jednym każdy kwadrat brał pod uwagę aż do siedemnastostopowego; na tym się jakoś zatrzymał. Nam więc coś takiego na myśl wpadło, bo wydawało się, że tych kwadratów jest nieograniczona ilość, żeby spróbować jakoś je zebrać w jedno i tym jednym wszystkie kwadraty oznaczyć”[8].

Problemem *wykładu* jest pytanie o współmierność. Jeżeli zostaną odnalezione wspólne miary dla płaszczyzn o różnej liczbie stóp, to będzie można dowodzić, że faktycznie wszystkie kwadraty można sprowadzić do tego jednostopowego. Teajtet, jedynie w sensie δόξα, mógł być przekonany, że takie prawo istnieje. Jednak jeżeli dokładniej przyjrzymy się owemu wykładowi, to uwagę naszą zwraca stosunek *jednego* do kwadratów. Bo rola *jednego*, a wraz z nim uchwycenie funkcji związanej z *jednym*, organizują problematykę całego *wykładu.*

Wskazuje na to fakt, iż gdy Teodor zatrzymał się przy siedemnastostopowej płaszczyźnie, do Teajteta *dotarło*, że niezliczone kwadraty mogą zostać *współpodjęte*, a więc wszystkie razem *wzięte* i *odniesione* do *jednego*, jako usensownienia ich niewspółmierności — do *jednego*, czyli kryterium miary.

Problem związany z poszukiwaniem i wykryciem takiego kryterium może się wydawać zagadnieniem geometrii. Geometria — jak to zaraz zobaczymy — może pretendować do zapewnienia jedności ἐπιστήμη. Z tego powodu poszukiwanie i wykrycie kryterium miary w geometrii

(1) byłoby próbą odpowiedzi na to, czy ἐπιστῆμαι da się ująć na sposób geometryczny,

(2) powinno być poprzedzone — jak to wynika z dialogu Platona — *przeglądem możliwych określeń* ἐπιστήμη.

Tuż po wykładzie o kwadratach, Teajtet daje wyraz przekonaniu, że — dla takich jak Teodor — szukanie miary dla ἐπιστῆμαι byłoby kłamstwem. A Teodor, jak wiemy, był geometrą — zatem dla niego geometria nie byłaby w stanie zapewnić jedności dla poszczególnych ἐπιστῆμαι. Poszukując miary dla ἐπιστήμη, w kontekście wykładu o kwadratach, sięgnijmy do znanej tezy Protagorasa „człowiek miarą wszechrzeczy...” (152a–152c).

Człowiek jest miarą rzeczy, czy spraw, o których mówimy dwojako: albo jako o *będących, że są*, albo o *nie będących, że nie są.* Zasadniczą sferą, której człowiek jest miarą, jest obszar, w którym stwierdza on, że *coś dla niego jest* bądź też *nie jest.*

Tak uchwycona teza — w połączeniu z następującą po niej definicją, stawiającą problematykę zależności *ujawniania się* (φαίνεται) *z doznawaniem* (αἰσθάνεσθαι),

[8] Platon, *Teajtet*, 147c–d.

oraz z wnioskami formułowanymi na podstawie tej zależności — doprowadza do dwóch odmiennych rozstrzygnięć dokonanych na podstawie tego samego warunku:

(a) *jak każdy doznaje → tak każdemu*;

(b) jak *każdy doznaje → zapewne musi być.*

Punkt (a) uwzględnia zależność doznawania od ujawniania, nie zaś utożsamienia tych funkcji, czy odwrócenia zależności. Przykład: *wiatr* nie sam dla siebie, lecz jako *prowokator doznania ujawnia się* jako *jakiś* (οἷον) poprzez *ukazanie* danemu *człowiekowi* tego, co *ciepłe*, albo *chłodne.*

Dlatego też, jeżeli ktoś, kto doznał ciepła, twierdzi, że doznał zimna, a stwierdza o tym właśnie z horyzontu własnego doznania, jako horyzontu miary, ten kłamie. Z drugiej strony doznanie ujawniające wiatr np. jako ciepły, może zostać podniesione do rangi nie kłamliwej wypowiedzi, *że jest on ciepły*; gdzie *ciepły* to *ukaz* (φαντασία), natomiast *jest ciepły*, to wyraz związku *doznania* (αἰσθάνεσθαι) z *ujawnieniem się* (φαίνεται). Wypowiedź *jest ciepły* wskazuje na sfery:

(i) *doznania* (αἰσθάνεσθαι);

(ii) *ukazania* (φαντασία);

(iii) *predykacji* (np. jest ciepły);

(iv) *ujawniania się* (φαίνεται).

Dlatego też, właśnie te sfery wyjaśniają, w jaki sposób człowiek jest miarą. Wyraźnie wskazują, że spostrzeżenia nie można utożsamiać z tzw. subiektywnym doznaniem[9], gdyż subiektywność nie jest tutaj owym *prowokatorem doznania.* O ewentualnej subiektywności można mówić dopiero na poziomie tego, co *ujawnia się* (φαίνεται), a zatem również na poziomie *ukazu* (φαντασία). W tym miejscu powstaje pytanie, co znaczy, że *doznanie jest ἐπιστήμη*? Jeżeli przyjmiemy, że to wyrażenie wskazuje na opisaną powyżej strukturę (i), (ii), (iii), (iv), to co oznacza — w kontekście dalszej części dialogu — stwierdzenie, że „ἐπιστήμη jest czymś innym niż doznanie"?

Danek twierdzi, że określenie „doznanie jest ἐπιστήμη", zostaje odrzucone na podstawie neoheraklitejskiej „teorii ruchu jako podstawie procesu spostrzeżeniowego"[10]. Rozpatrując teorię *o powszechnej zmienności* — która miałaby za zadanie doprowadzić podstawy koncepcji sensualistycznej do postaci ekstremalnej — wnioskuje: „Krytyka wykazuje, że koncepcja sensualistyczna — z punktu widzenia swoich własnych założeń ontologicznych — nie może być sformułowana. Sokrates stwierdza w rezultacie, że wiedza nie może być określana jako spostrzeżenie, 'według tej teorii powszechnego ruchu' (κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον — 183c 2). Zastrzeżenie, które czyni, budzi nadzieję, że inna interpretacja spostrzeżenia pozwoli zachować ocenianą definicję wiedzy"[11].

Istnieje inna *interpretacja spostrzeżenia*, czyli doznania, która nie jest oparta o teorię powszechnego ruchu. Ta inna interpretacja opiera się o analizę tezy *homo mensura*, którą ogólnikowo przedstawiliśmy w punktach (i), (ii), (iii), (iv). Jak pokażemy, owo *doznanie* w kontekście ἐπιστήμη — w ramach tejże interpretacji —

[9] Próba takiego utożsamienia pojawia się u Z. Danka. Zob. Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem...*, s. 30.

[10] *Ibid.*, s. 41.

[11] *Ibid.*, s. 42.

opiera się zamiarowi doprowadzania tezy Protagorasa do postaci *stricte* sensualistycznej. Zatem, opiera się też rozmyciu, które, jak słusznie zauważa Danek, może wystąpić wtedy, gdy twierdzenie Protagorasa uzyskuje wykładnię neoheraklitejczyków. Na tej podstawie słusznym jest więc sądzić, że stwierdzenia:

(a) „ἐπιστήμη jest czymś innym niż doznanie";

(b) „doznanie jest ἐπιστήμη"

są w opozycji. Czy takimi pozostają w oparciu o tę *inną interpretację doznania*? Nie odpowiemy teraz na to pytanie, chociaż *inną interpretację* ogólnie przedstawimy i zastosujemy do rozważanego związku geometrii i ἐπιστήμη.

Jak zatem układa się kwestia tej *innej interpretacji*? Powróćmy do tezy *homo mensura*. Otóż, w jednym z wniosków Protagorasa opartych o stwierdzenie, że „człowiek jest miarą...", zauważamy, że *doznanie zawsze jest będącego* i *niekłamliwego*, że ἐπιστήμη posiada οὐσία. Ale jeżeli ἐπιστήμη miałaby ten sam status, co zimny bądź ciepły wiatr, to wraz z zanikiem doznania ujawniającego nam wiatr jako ciepły bądź zimny, sama ἐπιστήμη również musiałaby zaniknąć. Chodzi więc o prowokatora i sposób doznania, oraz o podstawowy warunek wiedzy, czyli o *predykację jako wyraz związku doznania z będącym*. Dlatego miarą dla ἐπιστήμη, zakładającą sfery (i), (ii), (iii), (iv), byłaby οὐσία prawdopodobnie traktowana tutaj przez Protagorasa jako posiadanie *doznania* o predykacji 'zawsze jest', którego prawowitym właścicielem jest *będące*, jako *świadek niekłamliwości*, czyli właściwego stosunku predykacji 'zawsze jest' do takiego właśnie a nie innego doznania. Pojęcie 'οὐσία', w powiązaniu z tak rozumianą funkcją *doznania*, należałoby wtedy łączyć z aktywnością duszy (185a–186d).

Zatem, gdybyśmy zgodzili się z powyższym i jeżeli geometria należy do ἐπιστήμη, to tę samą strukturę doznania wraz z tym, *czego ono dotyczy*, należałoby postulować w geometrii. Gwarantowałoby to jedność ἐπιστῆμαι — tj.

(1) geometrii, jako ἐπιστήμη, oraz

(2) ἐπιστήμη, jako ἐπιστήμη,

która w tym przypadku nie byłaby zapewniona przez geometrię borykającą się z problemem niewspółmierności. Znamienne jest w tym miejscu stanowisko Teodora. Dla niego — geometry biegłego w sprawach kształcenia młodzieży oraz intelektualnego konformisty unikającego filozofowania, jak również wykraczania w dyskusji poza matematykę[12] — geometria nie może zapewnić jedności ἐπιστήμη.

Kanon naśladowania

Po wykładzie o kwadratach, jak wiemy, Sokrates z Teajtetem kontynuują rozmowę. Pada tam pytanie o τὶ ἐπιστήμη, jednak sam Teajtet próbuje uniknąć odpowiadania na nie. Mimo tej postawy Sokratesowi udaje się namówić Teajteta do naśladowania *rozstrzygnięć* (ἀπόκρισιν) dotyczących kwestii kwadratów (περὶ τῶν δυνάμεων).

„Sokrates: Więc proszę, bo piękniеś przed chwilą pokazywał drogę, spróbuj teraz naśladować te odpowiedzi o kwadratach. Jak tam ich było wiele, a tyś jedną ideą objął, tak samo i liczne rodzaje wiedzy jednym słowem nazwij"[13].

[12] *Ibid.*, s. 13.
[13] Platon, *Teajtet*, 148d.

A	B
ταύτας **πολλὰς** οὔσας	τὰς πολλὰς ἐπιστήμας
ἑνὶ εἴδει	**ἑνὶ** λόγῳ
περιέλαβες	προσειπεῖν

Naśladowanie posiada ścisłą budowę; i tak, A przedstawia wykład o kwadratach, zaś B, to efekt naśladowania A, gdzie B jest w stosunku οὕτως, czyli jest *na sposób* A. Kanon naśladowania jest w całym dialogu punktem odniesienia w badaniu określeń ἐπιστήμη przez Platona. Potwierdza to Danek, gdy podejmując krytykę pojmowania *logosu* alternatywnie, koherencyjnie oraz cyrkularnie, wskazuje, iż fragmenty 148d 8 i 146d 5 opierają się tym trzem interpretacjom[14]. Zatem jaka jest rola kanonu naśladowania w odniesieniu do poszukiwania jednego *logosu* dla licznych ἐπιστῆμαι?

Pierwsza nasuwająca się hipoteza wskazuje, że w obrębie kanonu mamy do czynienia z tym, co nie ulega naśladowaniu; zależność „πολλά — ἕν dla naśladowania jest obojętna i dlatego tylko w jej obrębie można mówić o geometrii jako ἐπιστήμη.

Kolejne spostrzeżenia dotyczące samego kanonu naśladowania:

(a) ujęcie licznych ἐπιστῆμαι jednym logosem (ἑνὶ λόγῳ) nie jest gwarantowane dzięki geometrii, gdyż geometria — w tym przypadku — nie ujmuje *logosu*, lecz εἶδος;

(b) jednak funkcje περιέλαβες i προσειπεῖν — biorąc pod uwagę również wykład o kwadratach — są wspólne zarówno geometrii, jak i ἐπιστήμη i mają być one wyrazem wskazania na jedność licznych ἐπιστῆμαι, bądź też πολλὰς οὔσας;

(c) Z. Danek poszukując właściwej interpretacji terminu λόγος w *Teajtecie*, przyjmuje dwie jego postaci. Poszukującą w sensie dzetetycznym oraz finalną, czyli asertywną. Λόγος według niego w wyrażeniu ἑνὶ λόγῳ jest użyty w znaczeniu asertywnym — jako cel dążenia, którego zadaniem jest ujęcie form wiedzy 'jednym logosem'[15].

Jak tłumaczyć rzeczownik εἶδος? Według Danka rzeczowniki εἶδος oraz ἰδέα w *Teajtecie* mają znaczenie 'rodzaj' bądź 'postać'. Są jednak wyjątki, kiedy „te rzeczowniki zyskują niekiedy treść, która wykracza poza znaczenie 'rodzaju' bądź 'postaci' ". Jeden z tych wyjątków występuje we fragmencie 148d 6 „kiedy niewymierne pierwiastki kwadratowe ujmuje Platon „jedną ideą" (ἑνὶ εἴδει). [...] W tym przypadku słowo εἶδος nie odnosi się do idei jako bytów pozazmysłowych, tylko — jak twierdzi Z. Danek — „słowu *'eidos'* odpowiada wyłącznie pewne 'określenie rodzajowe', gdyż pierwiastkom niewymiernym nie zostaje przyznane nic więcej jak wspólna nazwa *'dunameis'*"[16]. Jednak wydaje się, że εἶδος ma znaczenie wglądu w sensie jednoczesnego (περί) podjęcia:

(1) tego, do czego odsyła i co przynosi ze sobą *jedno* w *wykładzie o kwadratach*;

(2) *pomysłu* na rozwiązanie problemu niewymierności na gruncie samej geometrii.

---

[14] Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem...*, s. 110.
[15] *Ibid.*, s. 152.
[16] *Ibid.*, s. 81.

Dopiero tak interpretowany εἶδος, *jeden* ze względu na ową jednoczesność podjęcia obu zagadnień czy też sfer, stanowi podstawę do naśladowania. Wynika zatem z tego — parafrazując wypowiedź Danka — że we fragmencie 148d 6, który nawiązuje bezpośrednio do „wykładu o kwadratach, licznym *ousas* zostaje przyznana nie tylko wspólna nazwa *'dunameis'* ", a wyrażenie *'jednym słowem'* ma zarówno charakter asertywny, jak i dzetetyczny.

Powiedzieliśmy o tym, że *kanon* posiada sferę, która nie podlega naśladowaniu. Jest to funkcja, o której traktował punkt (b). Na jego podstawie można sformułować dwa domysły. Oto pierwszy. Porównując początkową fazę wykładu o kwadratach (147d) ze sformułowaniem kanonu przez Sokratesa (148d) zauważamy, że po stronie kwadratów (punkt A) mielibyśmy περιέλαβες, oraz προσειπεῖν, natomiast po stronie ἐπιστῆμαι (punkt B) funkcję προσειπεῖν. Sugeruje to, że jedność ἐπιστήμη nie byłaby uzyskiwana drogą geometryczną. Oznaczałoby to również, że geometria jest ἐπιστήμη, lecz ἐπιστήμη nie jest geometrią. Różnica między geometrią a ἐπιστήμη, zarówno w wykładzie o kwadratach, jak i w kanonie naśladowania sprowadzałaby się do różnicy związanej z funkcją προσειπεῖν.

Oto drugi. W innej części wykładu o kwadratach (147e)[17] dowiadujemy się, że Teajtet wraz z imiennikiem Sokratesa, w kontekście wszystkiego, na dwa sposoby *pochwycił* liczbę właśnie w sensie funkcji διαλαμβάνω. Następnie Teajtet zaczyna charakterystykę jednego z tych podziałów, w której to używa bezokolicznika προσειπεῖν. W myśl tego kontekstu powiedzielibyśmy, że προσειπεῖν odnosi się do tego, co jest przedstawiane, wyobrażane czy też ukazane za pomocą schematu.

Zatem kanon naśladowania (148d) miałby na celu przedstawienie, za pomocą *jednego sensownego schematu*, wiele ἐπιστῆμαι. Na podstawie wykładu o kwadratach i kanonu naśladowania, z punktu widzenia *środowiska* funkcji προσειπεῖν, nie można mówić o geometrii jako wzorze ἐπιστήμη. Należałoby raczej mówić, że sposób badania, jaki przedstawił w wykładzie o kwadratach Teodor, *odnoszenie kwadratów kolejno względem jednego*, stanowiłby wzór do naśladowania w badaniu i poszukiwaniu odpowiedzi na temat τὶ ἐπιστήμη, pośród schematu jej siedmiu określeń:

(I.) wiedza to mądrość (145c–145e);

(II.) wiedza to jest to, czego się ktoś może uczyć u Teodora (146b–147c);

(III.) wiedza to doznanie (151e);

(IV.) wiedza to sąd prawdziwy (187b–187c);

(V.) wiedzieć „to niby tyle co mieć wiedzę/to tyle co posiadać wiedzę" (197b);

(VI.) wiedza to „sąd prawdziwy z dołączeniem wiedzy o różnicy jednostkowej" (210a);

(VII.) określenie negatywne — „I w ogóle, to naiwność z naszej strony: szukać, co to jest wiedza i powiedzieć, że to sąd słuszny wraz z wiedzą o różnicy jednostkowej, czy o czymś tam. Zatem ani spostrzeżenie, Teajtecie, ani sąd prawdziwy, ani do sądu prawdziwego dołączane ścisłe ujęcie — wiedzy nie stanowią" (210a–210b).

Ponadto, stosując względem wniosku (b) — domysł drugi z *kanonu* — tezę Protagorasa, że *doznanie zawsze jest będącego* i *niekłamliwego*, że ἐπιστήμη *posiada*

[17] Platon, *Teajtet*, 147e: „Teajtet: Liczby naturalne wszystkie na dwie podzieliliśmy grupy i taką liczbę, która może być iloczynem dwóch równych liczb do czworokąta z kształtuśmy porównali i nazwaliśmy ją czworokątną równoboczną (kwadratową)".

οὐσία, oraz strukturę *doznania* zawartą w (i), (ii), (iii), (iv), możemy wysnuć pewne przypuszczenia: jeżeli każdy kwadrat posiada *odrębną* οὐσία, to dzieje się tak ze względu na *prowokatora doznania.* I tak, jeżeli tym prowokatorem jest płaszczyzna kwadratu odmierzona dowolną liczbą stóp, to w tym przypadku mielibyśmy do czynienia z dwiema geometriami — mianowicie geometrią współmierną i niewspółmierną, a co za tym idzie, z dwiema ἐπιστῆμαι. Jeżeli jednak ἐπιστήμη posiada οὐσία, nie ze względu na liczbę stóp, lecz ze względu na *doznanie*, to w pytaniu — *czy jest jeden kwadrat obowiązujący dla wszystkich kwadratów*, idzie o to, czy tę wielość doznań dotyczących przeróżnych rzeczy, można zobaczyć z miejsca tego *doznania*, i że o ἐπιστήμη stanowi owo *doznanie*, wraz z jednoczesnym stwierdzeniem, że jest ono *zawsze będącego.* W przypadku geometrii chodziłoby o dostrzeżenie wspólnej miary i przedstawienie stosownego dowodu.

Wobec tego moment, w którym geometria i ἐπιστήμη byłyby ze sobą tożsame, byłby wyznaczony strukturą doznania (i), (ii), (iii), (iv), ponieważ owa struktura obowiązywałaby zarówno w ἐπιστήμη, jak i w geometrii. W ten sposób zostaje wytłumaczony fakt, że w momencie pojawiania się w wykładzie o kwadratach kwestii niewspółmierności, wykładający geometra — Teodor, bądź jego uczeń Teajtet — chce po prostu rozwiązać ów problem. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby nie dostrzegali możliwości rozwiązania. W ten sposób, owo *zebranie w jedno* wielu kwadratów i oznaczenie ich *tym jednym* jest — w wykładzie o kwadratach — wyjściem w stronę problematyki miary dla geometrii; *jedno* wskazuje na warstwę sensu, której nie da się utożsamić z geometrią. *Jedno* wyznacza horyzont uchwycenia w danym zakresie problematyki wraz z kierunkiem, czy możliwością, rozwiązania.

Teajtet, w momencie gdy zaczął przypominać Sokratesowi i komentować *wykład o kwadratach* Teodora, otrzymał od Sokratesa cios podważający wiarę, że geometria to ἐπιστήμη. Jednakże dostrzegając cios, dostrzegł również *jedno.* Dostrzegając *jedno*, nie tylko znalazł ratunek dla geometrii, lecz wszedł w sferę porządkującą i przedstawiającą ἐπιστήμη jako *strukturę doznania* w kontekście *będącego* i *posiadania* przez ἐπιστήμη οὐσία. Jeżeli bowiem weźmiemy to pod uwagę, to być może dałoby się udowodnić, że wszystkie siedem określeń ἐπιστήμη w kontekście całego dialogu *Teajtet* funkcjonuje prawdopodobnie w oparciu o tak ujętą *strukturę doznania.* I dlatego słusznie Sokrates twierdzi, że one ἐπιστήμη *nie stanowią.*

Spójrzmy dla przykładu na to określenie, które przez Platona jest najmniej komentowane (145c–145e): „Wiedza to mądrość...". Jeżeli „mądrzy są mądrzy mądrością", to stanu mądrości nie da się stopniować, a — co za tym idzie ἐπιστήμη też nie. Jednak mówi się, że „człowiek staje się mądrzejszy...". Tak, ale tylko od siebie mądrzejszy, kiedy miara jego mądrości za każdym razem znajduje się w kolejnym, innym doznaniu. Wtedy w oparciu o taki warunek miary, można zgodzić się z wypowiedzią, iż stwierdzenie „mądrzy są mądrzy mądrością" jest wyrazem ironii Sokratesa. Tylko wtedy, gdy uchwycimy τὶ ἐπιστήμη, możemy skonstruować odpowiedź tożsamościową na wzór „mądrzy mądrzy mądrością". Pytanie o τὶ ἐπιστήμη to pytanie o to, *co posiada* ἐπιστήμη, czyli o οὐσία, i *w jaki sposób* ἐπιστήμη posiada οὐσία; posiada ją w sposób *niekłamliwy*, który konstytuuje się jako wyraz *odniesienia się* do *zawsze będącego* i do *doznania.*

Dlatego też tam, gdzie podczas wykładu o kwadratach pojawia się Teajtetowi *jedno jako horyzont rozwiązania* — jako horyzont domu, który także podczas bitwy *przychodzi do głowy* — tam też pojawia się odpowiedź na pytanie o jedność ἐπιστήμη, która bierze się z *odniesienia tożsamości jako takiej do samej siebie, a więc nie tylko zawiązania samej tożsamości.*

Utożsamienie wiedzy z mądrością — jak zauważa Danek na podstawie chronologii kolejnych wydarzeń w dialogu — jest sprowadzane przez Platona do *doznań* czyli αἰσθήσεις. Jedną z możliwości zrozumienia tego zabiegu, którą jednakże Danek odrzuca, jest ekstensywna interpretacja ἐπιστήμη. Środkiem ciężkości jego krytyki jest sensualistyczne pojmowanie αἴσθησις. Mając to na uwadze, należy się zgodzić z poprawnością wnioskowania Danka. Jeżeli jednak zauważymy, że kontrapunktem dla tego rozumienia jest interpretacja *doznania* w odniesieniu do *zawsze będącego*, która nie pretenduje do miana *stricte* sensualistycznej, to utożsamienie ἐπιστήμη z mądrością zdecydowanie powinno dziwić. Dlatego też ekstensywna interpretacja ἐπιστήμη nie ma zastosowania w tym miejscu dialogu z uwagi na to, że wątpliwa jest jej interpretacja sensualistyczna *doznania*[18].

Interpretacja *doznania* — jako podstawa do rozstrzygania o możliwym związku geometrii z ἐπιστήμη — zamieszczona w niniejszym artykule wskazuje, że *doznanie*, ponieważ jest *zawsze będącego*, łączy się z predykacją 'że będące jest' co, jak pokazaliśmy, nie oznacza, że są one utożsamione.

***

Bitwa, w której brał udział Teajtet, oraz przepowiednia rzucona mu ustami Sokratesa, byłyby zapowiedzią powrotu Teajteta do domu. Teajtet jednak, jak wiemy, w boju słabł, czasami milknął w sensie φημί (oddając pole Sokratesowi). Szczególnie dotkliwe doznania, jako uczeń geometry, otrzymał za sprawą problemu z miarą w geometrii, z powodu pytania o jedność ἐπιστήμη oraz o jej τί. Odpowiadając na pytania, zgodnie z życzeniem Sokratesa, mógł zostać bazyliszkiem nie odpowiadając, osłem. Rozmowa Sokratesa z Teajtetem miała tego ostatniego doprowadzić do skrajnego wycieńczenia; do stanu, w którym powrót do domu, ale nie o własnych siłach, mógł być miarą jego trudu. Teajtet przez piękno i dzielność, którymi wykazywał się w całej bitwie, zdobył sobie sławę, zaś Sokrates u Euklidesa podziw, wzniecający w jego pamięci wybuch wspomnień. Zresztą, stało się to na tyle silne i przekonywujące, że sam Euklides sięgnął do schedy po Sokratesie i Teajtecie — ale czy tylko po to, by powspominać starych przyjaciół?

[18] Por. Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem...*, s. 117.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

MICHAŁ GŁOWALA
Uniwersytet Wrocławski

Przejść imię litera po literze. Jasność i λόγος w *Teajtecie* 207a–e

Wieńcząca część rozważań *Teajteta* skupia się wokół pytania, co wiedza o czymś (ἐπιστήμη), właściwa temu, kto się na czymś poznaje, naddaje prawdziwej bądź trafnej opinii (δόξα) o tym czymś. Że coś naddaje, wskazują dwa choćby przykłady. Po pierwsze: nieroztropny gospodarz, o którym mówi Hezjod, opowiada, że (w ostatniej chwili) sam zrobi sobie wóz niezbędny w porze zasiewu; o ile wie on z grubsza, czego mu potrzeba, ma trafne mniemanie o tym, czym w ogóle wóz jest; w pewnym jednak sensie na wozie, o którym mówi, w ogóle się nie poznaje, i nie ma na przykład pojęcia, że trzeba doń, jak mówi Hezjod, stu takich a takich części; na wozach po prostu się nie wyznaje, nie posiadając sztuki (τεχνικόν) wozami się zajmującej[1]. Po drugie: ten, komu wiadomo, jak Teajtet ma na imię, ale nie udaje mu się imienia tego napisać ani przeliterować, zna imię Teajteta, ale nie zna go tak, jak piśmienny; w pewien sposób nie poznaje się także na nim i nie potrafi w nie wniknąć[2]. Tak też zarówno wóz, jak i imię Teajteta, są wtedy z jednej strony czymś znanym, z drugiej czymś, na czym się nie poznajemy; różnica między tymi rodzajami znajomości jest bardzo wyrazista, choć zapewne wiele trzeba, aby ją w sposób zadowalający uchwycić; jest to zarazem różnica między trafną bądź prawdziwą δόξα o czymś, a ἐπιστήμη o tym właśnie[3].

[1] Hezjod, *Prace i dnie* 455-457, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999; Platon, *Theaetetus* 207a i c. Tekst grecki za: Platon, *Theätet*, Übers. und Hrsg. von E. Martens, Stuttgart 1989; Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

[2] Platon, *Teajtet* 207a–b.

[3] Rozważamy tu zatem sytuacje, w których przedmiot wiedzy, dokładniej: to, na czym się ktoś poznaje bądź nie, jest wskazywany raczej zwrotami rzeczownikowymi, aniżeli zdaniami; zakreśla to wstępnie ogólny obszar rozważanych tu sytuacji rozeznawania czegoś; jest to zarazem okoliczność wielkiej wagi dla szeregu szczegółowych kwestii poruszanych poniżej, także dla kwestii samego przekładu terminów ἐπίστασθαι, ἐπιστήμη.

Wstępnie pragnie Platon w każdym razie powiedzieć, że tym, co wyróżnia ἐπιστήμη, zdaje się powiązanie prawdziwej myśli z λόγος, na przykład: prawdziwej myśli o wozie z λόγος wozu, i prawdziwej myśli o tym, jak Teajtet ma na imię, z λόγος imienia Teajteta[4]; o tyle też rozważania na temat różnicy między wspomnianymi rodzajami znajomości skupiają się wokół pytania, czym jest w odpowiednim tu sensie λόγος czegoś. Dzielą się one wyraźnie na dwie części; w obydwu jednak, co znamienne, ogniskują się wokół tego, co da się uchwycić na przykładach liter i umiejętności pisania. W pierwszej mianowicie Platon rozważa, co w ogóle λόγος w odpowiednim tu sensie ma, co zaś nie, czyli o λόγος *czego* możemy w ogóle mówić (201c–206c); w drugiej zaś pyta, czym λόγος tego czegoś jest (206c nn.). W szczególności: czym jest λόγος wozu jako to, co kunszt kogoś, kto na wozach się wyznaje, naddaje powszechnej znajomości tego, czym wóz jest; i czym jest λόγος imienia Teajteta jako to, co piśmienność naddaje zwykłej znajomości imienia Teajteta.

Poniższe uwagi poświęcone są tym właśnie dwom szczegółowym kwestiom rozważanym we fragmencie 207a–e. Dotyczą one nie tyle różnicy między wiedzą i mniemaniem w ogóle, co raczej tych jej rysów, które okazują się w dwóch wspomnianych ważnych przykładach poznawania się na czymś. Ranga tych przykładów jest doniosła. Jak bowiem podkreśla w samym *Teajtecie* Sokrates, chcąc uchwycić sens wypowiadanych przez kogoś myśli, winniśmy baczyć zwłaszcza na przykłady (παραδείγματα), którymi posługuje się ten, kto je wypowiada[5]; mówi zaś to wprost o literach i sylabach oraz umiejętności pisania. Pozostają one i u Arystotelesa kluczowym przykładem dla rozważań o wiedzy bądź poznawaniu się na czymś[6]. Rozważając te przykłady winniśmy w tym, co już lepiej nam znane, choć zapewne jeszcze nie dość dostrzegane, rozpoznać to, o czym w ogólnych twierdzeniach mowa.

Najpierw więc (I) wskazuję krótko pierwszą z trzech rozważanych w *Teajtecie* charakterystyk λόγος jako wypowiadanej na głos mowy (206d) i te jej rysy, które dzieli ona z pozostałymi dwiema; ujawniają one zarazem racje, dla których w λόγος właśnie upatruje się różnicy między wspomnianymi rodzajami znajomości. Następnie przedstawiam drugą, stanowiącą główny przedmiot niniejszych rozważań, charakterystykę λόγος jako przejścia czegoś element po elemencie, διὰ στοιχείου διέξοδος (207a–e). Najpierw mianowicie na wskazanym w *Teajtecie* przykładzie czynności przeliterowania znanego sobie imienia; przykład ten, jak sądzę, daje się bardzo dobitnie scharakteryzować z perspektywy wskazanych w (I) rysów λόγος; staram się więc wskazać przede wszystkim to, co czyni przeliterowanie imienia nader wyrazistym i wymagającym przykładem poznawania się na czymś (II). Na tej zaś podstawie przedstawiam analogiczne przejście (διέξοδος) na przykładzie wyznawania się na wozie (III).

I

Dla kwestii, czym jest λόγος czegoś, kluczowe jest najpierw pytanie o czynność wyrażaną czasownikiem λέγειν. W najogólniejszym sensie, jak wskazuje Sokrates,

[4] Platon, *Teajtet* 201c.
[5] *Ibid.*, 202e.
[6] Aristoteles, *O duszy* 417a 29-30.

λέγειν to tyle, co głosem okazać bądź uczynić jawną własną myśl (τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς)[7], czyli po prostu wypowiedzieć swoją myśl na głos tak, że staje się ona dla innych jawna. W takim ogólnym sensie λέγειν nie stanowi o rozważanej różnicy między rodzajami znajomości, ponieważ zasadniczo ten, kto zna imię Teajteta, może je wypowiedzieć na głos, o ile tylko nie ma przeszkód natury zewnętrznej.

Pierwsza charakterystyka λέγειν wskazuje wszakże na trzy zasadnicze rysy, którymi odznaczają się także dwie dalsze, ewidentnie już stanowiące o pewnych różnicach co do rodzaju znajomości.

(i) Po pierwsze, λέγειν ma charakter czegoś, czego w pewnych okolicznościach się *dokonuje* (na przykład wtedy, gdy woła się Teajteta po imieniu, gdy się go komuś przedstawia lub mówi, jak ma na imię), charakter szczególnego rodzaju czynu bądź aktu, ἔργον[8]. Stąd też nawet jeśli samo wypowiadanie na głos nie odróżnia wprost rodzajów znajomości, tego, co je odróżnia, upatruje się właśnie w dokonywaniu czegoś, mającym charakter wypowiadania czegoś (na przykład imienia Teajteta bądź tego, czym jest wóz) w pewien szczególny sposób. Taki też akt właśnie jest charakterystyczny dla tego, kto wie.

Można oczywiście wskazać konteksty, w których 'wiedzieć' bądź 'mieć wiedzę' w polszczyźnie wyraża pewien szczególny rodzaj aktu bądź czynu; jest tak na przykład wtedy, gdy dochodząc do pewnego wniosku powiadamy: 'już wiem!'; wtedy, gdy powiadamy: 'no, nie wiem'; wtedy, gdy wspominając miniony czas powiadamy: 'pamiętam, że to wiedziałem'[9]; wtedy wreszcie, gdy mawiamy, że ktoś wie, co mówi, bądź wie, co robi[10].

Warto wszakże pytać jeszcze, jak dobitnie oddać w polszczyźnie ἐπίστασθαι bądź *scire* o tyle właśnie, o ile wyrażają one pewien szczególny rodzaj aktu, jak powiadają scholastycy: *actus sciendi*. Dla rozważań w *Teajtecie*, jak również dla rozważań o *scientia* w ogóle, jest to sprawa o fundamentalnym znaczeniu; także dlatego, że w ogóle pytanie, jakie czasowniki wyrażają szczególne rodzaje aktów (bądź: kiedy pewien czasownik wyraża specjalny rodzaj dokonywanej czynności), wyjątkowo sprzyja filozoficznej dyscyplinie. Otóż sądzę, że najbliższy *actus sciendi* jest zwrot: 'poznawać się na czymś' (i 'wyznawać się na czymś', jak '*sich auskennen*' w niemczyźnie), w takim sensie, w jakim jubiler poznaje się na prawdziwym złocie bądź rubinie, dobry zaś lekarz poznaje się w miarę szybko na chorobie, z którą ma do czynienia; matematyk wyznaje się w formułach pewnego rachunku, które ma przed oczami, księgowy w zestawieniach, które bierze do ręki, paleograf zaś w średniowiecznym rękopisie, na który patrzy. Poznajemy się także na wielkości jakiegoś czynu bądź czyjejś cnoty, w szczególności wtedy, gdy wygłaszamy pochwałę dzieła lub człowieka, lub jesteśmy pochwały takiej słuchaczami; zdarza się nam także na

[7] Platon, *Teajtet* 206d.

[8] *Ibid.*, 144d.

[9] Przykład z inspiracji scholastycznej, '*recolo me scivisse*', 'przypominam sobie, że to wiedziałem (choć teraz nie wiem)' rozważa np. Grzegorz z Rimini, *Lectura super Primum Sententiarum*, *Prologus*, q. 1, art. 3 (ed. W. Eckermann et al., Berlin 1981).

[10] U Lindego także: dać o sobie wiedzieć (tj. dać się poznać), dawać komu wiedzieć (dawać znać), dać komu wiedzenie (dać znać) (M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1995, *s.v. wiedzieć*).

wielkości dzieła bądź cnoty nie poznać. W samym *Teajtecie*: gdy wpatrujemy się w napisy w alfabecie, na którym się nie poznajemy (γράμματα μὴ ἐπιστάμενοι), poznajemy się wprawdzie (ἐπίστασθαι) na ich kształtach i barwach, nie poznajemy się natomiast (ἐπίστασθαι) na tym, co chwytają biegli w owym alfabecie; i analogicznie w wypadku dźwięków nieznanej nam mowy[11]. W dwóch rozważanych tu przykładach: piśmienny poznaje się na imieniu Teajteta tak, jak nie poznaje się na nim niepiśmienny; gospodarz mówiąc o wozie nie poznaje się na nim (na tym, czego mu trzeba) tak, jak na wozie poznaje się jego znawca. Możemy wreszcie poznawać się lub nie na przykładach, które ktoś nam przedkłada. We wszystkich tych przypadkach możemy zazwyczaj mówić także, kiedy ktoś na czymś się poznał bądź nie poznał.

‘Poznawać się na czymś’ lub ‘wyznawać się na czymś’ wyraża więc w sposób nader wyrazisty szczególny rodzaj aktu, wskazane zaś przykłady dostarczają co do natury tego aktu bardzo sugestywnych wskazówek; tak jednak, że pytanie, jaka jest natura tego właśnie rodzaju aktu, jest wyjątkowo wymagające.

To, że w ogóle zachodzi ważka i domagająca się uchwycenia różnica między trafną opinią o czymś a ἐπιστήμη, staje się wyraźne nade wszystko wobec faktu, że wiedząc z grubsza, czym jest, na przykład, rubin, możemy na nim właśnie się nie poznać mając go przed oczami; że wiedząc z grubsza, czym jest męstwo, możemy nie poznać się na czyimś męstwie; że znając z grubsza pewien rachunek zdarza się nam przestać wyznawać na jego formułach, które mamy przed sobą; że wiedząc poniekąd, czym jest wóz, możemy powiedzieć głupstwo nie poznając się na jego naturze; że znając czyjeś imię możemy pogubić się, gdy chcemy je przeliterować. Niedostatek tego właśnie, co ἐπιστήμη naddaje prawdziwej opinii, ujawnia się tu każdorazowo w tym, że w szczegółowych okolicznościach zawiedliśmy i umknęło nam coś, co mieliśmy wszak w pewnym sensie wprost przed oczami; w tym, że nie udało się nam wówczas dokonać czegoś, co od nas właśnie zależało: poznać się na czymś.

To, co kluczowe do poznawania się bądź wyznawania się na czymś, dla wiedzy, nie ogranicza się, rzecz jasna, do pewnego rodzaju aktu; wchodzi tu w grę również pewna stała dyspozycja do takich aktów: jubiler bowiem ma to do siebie, że wyznaje się na rubinach tak w ogóle bądź zazwyczaj, i podobnie matematyk na formułach rachunku. Dla uchwycenia jednak natury tej dyspozycji decydujące jest najpierw uchwycenie natury samego właściwego jej aktu; oraz tego, jak ona sama do takich aktów się ma[12].

[11] Platon, *Teajtet* 163b–c. ’Επίστασθαι właśnie jako poznawanie się na czymś wydaje się w sposób godny dyskusji spokrewnione z widzeniem czegoś (ὁρᾶν), co stanowi podstawę wstępnego domysłu Teajteta, że ἐπίστασθαι to tyle, co spostrzegać się, αἰσθάνεσθαι (Platon, *Teajtet* 151e).

[12] W samym *Teajtecie* podejmuje Platon szereg wątków z tym właśnie zagadnieniem związanych. W szczególności należy tu pytanie, czy wtedy, gdy ktoś zdaje się na czymś poznawać, a następnie, w nieco innych okolicznościach, na tym samym się już nie poznaje, a nawet bierze to właśnie za coś zupełnie innego, możemy sądzić, że i za pierwszym razem na tym się tak naprawdę nie poznał (Platon, *Teajtet* 207e–208b). Bywa oczywiście tak, że wtedy istotnie w pierwszym przypadku w ogóle się na czymś nie poznaliśmy; bywa jednak i tak, że można zgodnie z prawdą powiedzieć: ‘Pamiętam dobrze, że się na tym poznawałem, teraz jednak zupełnie się na tym nie poznaję’. Są to ważkie kwestie dotyczące samej natury aktu poznawania się na czymś, wykraczające jednak poza zakres niniejszych rozważań.

(ii) Po drugie, wypowiadanie, λέγειν, ma charakter okazywania bądź czynienia jawnym, ἐμφανῆς ποιεῖν. Odpowiednio do tego λόγος jest tym, w czym — bądź dzięki czemu — coś staje się jawne. Gdy ktoś mówi na głos, jak Teajtet ma na imię, staje się czymś jawnym, rzecz jasna, zarazem jego myśl o tymże imieniu, o ile tylko wypowiadający jest szczery; jak i samo imię, to, o czym mowa, o ile tylko myśl ta jest prawdziwa. I podobnie wtedy, gdy ktoś mówi na głos, czym jest wóz.

Zarazem dokładnie wtedy, gdy ktoś na czymś się poznał, to, na czym się poznał, stało się jasne; tak długo zaś, jak długo ktoś na czymś się nie poznaje, pozostaje to dla niego niejasne. O niepoważnym gospodarzu rzec można, że co do wozu brak mu właśnie jasności, gdy z grubsza wie, czym jest wóz, ale się na nim nie poznaje; o tym zaś, kto jest niepiśmienny, że brak mu pewnego rodzaju jasności co do imienia, o ile się na nim nie poznaje. W takim też sensie różnica co do samej jasności bądź jawności właśnie (w szczególności: różnica co do rodzaju jasności) zdaje się stanowić o różnicy między trafną myślą o czymś a poznaniem się na tym czymś.

W wypadku wypowiadania na głos czyni się jawną swą myśl, co do której zdarza się, że będąc jawną dla myślącego, pozostaje dla innych ludzi ukryta; można nie wypowiadać na głos czegoś, na czym się poznało. W tym sensie poznawanie się na czymś i wypowiadanie tego na głos są wyraźnie odróżnialne. W wielu wszakże wypadkach można utrzymywać, że jawność, jakiej doświadcza poznający się na czymś, i jawność związana z wypowiadaniem na głos, to jedna i ta sama jawność; wypowiedzenie bowiem na głos daje po prostu innym udział w tej właśnie jawności, której zaznaje sam poznający się na czymś; warto zwrócić uwagę, że tego dokładnie, mianowicie dawania innym udziału w jasności, jaką się ma, zakazuje się na przykład wtedy, gdy zabrania się podpowiadania na egzaminie. Ten zaś, kto powstrzymuje się od wypowiedzenia na głos tego, na czym się poznał, innym ludziom udziału w tejże jasności odmawia. Tak też ten, kto wypowiada na głos imię Teajteta, daje swą wypowiedzią innym ludziom udział w takiej jasności co do imienia Teajteta, jaką sam ma; ten zaś, kto od wypowiedzenia na głos się powstrzymuje, udziału w niej innym ludziom odmawia.

Z tej właśnie racji samo myślenie (διανοεῖσθαι, δοξάζειν) charakteryzuje się w *Teajtecie* jako wypowiadanie (λέγειν) czegoś, tyle że wypowiadanie nie wobec kogoś innego (πρὸς ἄλλον) i wypowiadanie nie na głos (φωνῇ), lecz niejako wobec siebie i w ciszy[13]; gdy więc ktoś imię Teajteta tylko pomyślał, jest tak, jakby je wypowiedział, ale nie na głos i nie wobec kogoś innego, lecz w milczeniu i wobec siebie. O różnicy tedy między myślą a głośną mową stanowi, po pierwsze, pewnego rodzaju skierowanie do kogoś, wypowiadanie wobec kogoś innego; po drugie zaś użycie głosu. Tym natomiast, co je łączy, i co do czego zarazem różnice te zachodzą, zdaje się właśnie pewnego rodzaju jasność bądź jawność czegoś, na przykład jawność imienia Teajteta; z jednej strony bowiem skierowanie do kogoś, wypowiadanie wobec kogoś, polega, ogólnie rzecz biorąc, na tym, że jemu właśnie w jasności owej bądź jawności daje się udział; z drugiej strony zaś użycie głosu polega na tym, że tego właśnie dokonuje się przy pomocy głosu[14].

[13] Platon, *Teajtet* 189e–190a.

[14] Z tej też racji sytuacje wypowiadania na głos pewnych myśli dostarczają bardzo dobitnych sytuacji, w których spełnia się akty myślenia; zob. zwłaszcza P.T. Geach, *Mental Acts. Their*

W jawności właściwej wypowiedzeniu czegoś na głos można w związku z tym wskazać z jednej strony to, co wiąże się wprost z dawaniem w niej udziału komuś innemu i użyciem do tego głosu; z drugiej zaś strony to, co wiąże się z samym rodzajem jasności, która jest w taki sposób udzielana. Są więc, z grubsza rzecz biorąc, takie różnice w jawności tego, co na głos wypowiadane, które odpowiadają różnicom co do głosu i skierowania do innych (przykładowo, różnice między mówieniem na ucho a rozgłaszaniem donośnym głosem); oraz takie różnice w jawności tego, co na głos wypowiadane, które odpowiadają różnicom co do jasności w samym poznaniu się na czymś. Tak też pewnym różnicom sposobu, na jakie można wypowiedzieć na głos imię Teajteta lub to, czym jest wóz, odpowiadają różnice w samej jasności, jaką co do imienia bądź wozu wypowiadający ma, i w samym tym, na ile na wozie lub imieniu się poznaje; tego też typu różnicy w sposobie wypowiadania na głos poświęcony jest p. II poniżej.

(iii) Po trzecie, w wypadku wypowiadania na głos jest oczywiste, że samo *uczynienie* czegoś jawnym polega właśnie na wypowiedzeniu tego na głos; innymi słowy: najogólniej rzecz biorąc tym, co należy z jakąś rzeczą *zrobić*, aby ją jawną uczynić, jest właśnie samo *wypowiedzenie* tej rzeczy na głos. Podobny związek da się dostrzec i w innych wypadkach czynienia czegoś jawnym bądź jasnym; w pochwale czynimy czyjąś cnotę jawną poprzez jej wysłowienie; wyjaśniamy komuś, czym jest wóz, gdy to, czym on jest, udaje się nam wysłowić bądź wypowiedzieć; i podobnie w wielu innych wypadkach wyjaśnienie bądź objaśnienie czegoś polega na wypowiedzeniu tego właśnie w pewien szczególny sposób. Istnieje zatem co najmniej pewien rodzaj bądź sposób czynienia rzeczy jawnymi, który, najogólniej rzecz biorąc, polega właśnie na *wypowiadaniu* tych rzeczy w odpowiedni sposób. Różnice zaś co do jasności czegoś są w wielu wypadkach różnicami co do sposobu wypowiadania tego czegoś.

Co więcej, wypowiadamy coś oraz udaje się nam coś wysłowić o tyle, o ile wypowiadamy pewne słowa bądź mowę, λόγος, w której to coś właśnie staje się jawne. Słowo natomiast bądź mowa są tym, co wypowiadane, w szczególnym sensie: w takim mianowicie, że pochodzą od samego wypowiadającego, są przezeń formułowane. W pochwale zatem, przykładowo, tym, co wypowiedziane i wysłowione, jest z jednej strony cnota chwalonego, z drugiej zaś strony mowa pochwalna lub słowa chwalącego; mowa pochwalna jest czymś wypowiadanym w takim sensie, że pochodzi od mówiącego, jest przezeń formułowana, także wtedy, gdy cnota chwalonego wcale od niego nie pochodzi; natomiast cnota wypowiadana jest o tyle, o ile w pochodzącym od chwalącego słowie staje się jawna; chwalący więc czyni coś jawnym o tyle, o ile od niego pochodzi słowo bądź mowa, λόγος, w których to właśnie się okazuje; o ile taką właśnie mowę formułuje. Gdy zaś ktoś wypowiada imię Teajteta, którego mu sam nie nadał, wypowiadane przezeń imię od niego nie pochodzi, ale pochodzi od niego słowo, które wypowiada lub formułuje; czyni on imię Teajteta jawnym o tyle, o ile formułuje słowo, w którym imię to staje się jawne. Co więcej, gdy wypowiadamy to samo innymi słowy, pochodząca od nas oraz przez nas formułowana mowa jest inna, choć to, co w niej się okazuje, pozostaje tym samym;

Content and Their Objects, London 1966, s. 7-9.

z tej też racji zdarza się, że wypowiadając coś innymi słowy wypowiadamy to jaśniej, bądź też czynimy to bardziej jasnym; innymi słowy, rzucamy na to pewne światło.

Gramatyka dostarcza tu wstępnej jedynie, ale ważnej wskazówki: λόγος w ważnym i rozważanym tutaj sensie jest związany z czasownikiem λέγειν w taki sposób, że występuje w jego kontekście w składni biernika wewnętrznego: τὸν λόγον λέγειν, 'wypowiadać słowo' (lub 'wypowiadać mowę')[15]. Wstępnie można powiedzieć, że biernik wewnętrzny wyraża w tym wypadku pewien rodzaj pochodzenia od mówiącego bądź wypowiadającego jako takiego właśnie; ten rodzaj pochodzenia od kogoś różni się od pochodzenia od kogoś wytworu względem niego zewnętrznego, które wyraża składnia dopełnienia czasownika przechodniego, na przykład w 'malować obraz', 'rzeźbić posąg', 'wykonywać stół'. Słowo bądź mowa przez mówiącego formułowana pochodzi od mówiącego w sposób inny aniżeli ten, w którym zewnętrzny wytwór pochodzi od swojego twórcy. (Inny filozoficznie doniosły przykład składni biernika wewnętrznego stanowi zwrot: 'myśleć myśl'; wtedy mianowicie, gdy ktoś myśli o wozie, tym, co myślane, jest zarówno wóz, jak i myśl o wozie; myśl mianowicie jest myślana przez kogoś w takim sensie, że od niego właśnie pochodzi; wóz zaś o tyle, o ile w pochodzącej od myślącego myśli się okazuje).

W polszczyźnie taki charakterystyczny dla słowa bądź mowy rodzaj pochodzenia od kogoś dobitnie wyraża czasownik 'formułować' (przykładowo: wypowiedź, mowę, zdanie, wniosek, regułę, pomysł, pojęcie, definicję). Innymi słowy, różne rzeczy, które bywają przez kogoś formułowane, pochodzą, ogólnie rzecz ujmując, od tego, kto je formułuje, w ten właśnie szczególny sposób; różne zaś typy formułowania wiążą się z różnymi typami takiego właśnie pochodzenia.

Jest zatem w wypowiadaniu czegoś, a co za tym idzie: w czynieniu czegoś jawnym coś, co w szczególny sposób pochodzi od wypowiadającego, będąc przez niego formułowane, mianowicie samo wypowiadane słowo bądź mowa, λόγος; o tyle też samo wypowiadanie ma charakter wydawania bądź dobywania czegoś z siebie. Otwiera to, rzecz jasna, drogę pytaniu, jaka jest natura takiego właśnie formułowania, wydawania z siebie czegoś bądź pochodzenia czegoś od wypowiadającego; w szczególności: czym taki rodzaj pochodzenia od kogoś różni się od pochodzenia charakterystycznego dla wytworu zewnętrznego; oraz jakie podrodzaje może mieć formułowanie i pochodzenie związane z wypowiadaniem; co zaś za tym idzie, czym dokładniej jest λόγος jako to, co w mówieniu bądź wypowiadaniu od mówiącego bądź wypowiadającego pochodzi. Pytanie natomiast, jaki rodzaj wypowiadania stanowi o poznawaniu się na czymś, jest w znacznej mierze pytaniem o to, czym dokładniej jest λόγος jako to, co w wypowiadaniu pochodzi od wypowiadającego jako takiego właśnie. Przykładowo zatem: różnicom sposobu, w jaki można wypowiadać imię Teajteta, odpowiadają różnice co do tego, czym dokładniej jest λόγος imienia Teajteta pochodzący od wypowiadającego imię w dany sposób.

Dla λόγος charakterystyczny jest ten właśnie splot: z jednej strony λόγος w szczególny sposób pochodzi od wypowiadającego, w szczególności: jest przezeń formułowany; z drugiej natomiast strony jest on tym, w czym to, o czym mowa, staje się

[15] Zob. np. Platon, *Teajtet* 207b.

jawnym. (Zbyteczne dodawać, że te dwa rysy λόγος, pochodzenie od wypowiadającego oraz ujawnianie tego, o czym mowa, nie są sobie żadną miarą przeciwne.)

Ponieważ zaś, jako się rzekło, samo wypowiadanie na głos nie pozwala jeszcze uchwycić tej różnicy między rodzajami znajomości, jaką robi poznanie się na czymś, pierwsza charakterystyka λόγος otwiera dyskusję nad tym, jaki dokładniej rodzaj wypowiadania z tą różnicą wprost się wiąże. Jest to pytanie o to, co dokładniej w takim rodzaju wypowiadania pochodzi jako λόγος od wypowiadającego; i zarazem o to, w jaki sposób w wypowiadaniu takim to, o czym mowa, staje się jawnym.

II

W myśl wstępnej charakterystyki takiego rodzaju wypowiadania, jaką w 206e przedkłada Sokrates, dla poznającego się na czymś charakterystyczne jest, że odpowiada na pytanie, czym to jest, przechodząc to, czym ono jest, element po elemencie (διὰ τῶν στοιχείων); że w taki właśnie sposób to, czym to coś jest, udaje mu się wysłowić. Bliższa charakterystyka tego rodzaju wypowiadania nawiązuje najpierw do przykładu wozu: ktoś, kto zna się na wozach, mówi, czym jest wóz, wysławia to, czym on jest, przechodząc to część po części; jest to w każdym razie pewna czynność, której ani ów nie poznający się na wozie gospodarz, ani Sokrates, ani Teajtet, wykonać nie potrafią[16].

Można natomiast wskazać przykład analogicznej czynności w wypadku imienia Teajteta. Byłoby co prawda śmieszne, powiada Sokrates, gdybyśmy na pytanie o imię Teajteta zawsze odpowiadali sylaba po sylabie (κατὰ συλλαβήν), sylabizowali to imię; nie jest to całkiem powszechny sposób czynienia tego imienia jawnym bądź wypowiadania go; ale gdy mowa o takiej szczególnej wiedzy o imieniu Teajteta, jaką jest sztuka pisania i czytania po grecku, jest jasne, że ujawnia się ona w czynności *przeliterowania* imienia Teajteta, przejścia tego imienia litera po literze. Bardzo często zresztą mamy do czynienia z takim sposobem wymawiania czyjegoś (w szczególności naszego) nazwiska wtedy, gdy podajemy je komuś, kto ma je zapisać (na przykład w jakimś dokumencie); czynimy je wówczas jawnym wobec niego w ten właśnie sposób, że wypowiadamy je litera po literze. Tak też ten, kto literuje imię Teajteta, wypowiada bądź formułuje właściwy wiedzy gramatycznej λόγος imienia Teajteta (λέγει γραμματικῶς τὸν τοῦ Θηαιτήτου ὀνόματος λόγον)[17]. To właśnie przedkłada Platon jako szczególnie pouczający przykład aktu poznawania się na czymś, mianowicie na imieniu Teajteta; jak i tego, co poznanie się na czymś naddaje trafnemu mniemaniu o tym właśnie.

(Sztuka czytania i pisania po grecku jest szczególną wiedzą o imieniu Teajteta zwłaszcza z uwagi na to, że ujmuje tylko pewien szczególny rodzaj elementów bądź części tegoż imienia, jakim są litery greckiego alfabetu; z tej też racji nie jest to zapewne jedyna wiedza o imieniu Teajteta, i nie zawsze poznanie się na tym imieniu przejawia się w jego przeliterowaniu po grecku.)

Dowiadujemy się z *Teajteta* o dwóch wypadkach dokonywania czynności przeliterowania. Po pierwsze, dokonuje się jej wtedy, gdy ktoś z trafną myślą o tym,

[16] *Ibid.* 206e–207a.
[17] *Ibid.* 207b.

jak Teajtet ma na imię, będzie pisał: ‘Θηαίτητος’ (γράψει Θηαίτητον μετὰ ὀρθῆς δόξης)[18], to znaczy, gdy z trafną myślą o tym imieniu będzie stawiał kolejno takie właśnie znaki na papierze. Po drugie, dokonuje się takiej czynności także i wtedy, gdy samemu się nie pisze, ale literuje się imię na głos (na przykład po to, by je komuś podyktować)[19]; w każdym razie także i w tym drugim wypadku wypowiada się coś z trafną myślą o imieniu Teajteta, i to w dodatku inaczej, aniżeli wtedy, gdy po prostu mówimy komuś, jak Teajtet ma na imię.

Przeliterowanie, na przykład imienia, zdaje się całkiem specjalnym rodzajem czynności, osobliwym sposobem wypowiadania czegoś bądź czynienia go jawnym; w tym też właśnie charakterze jest, jak sądzę, przywołane w rozważaniach na temat poznawania się na czymś i λόγος. Rozważając specyfikę tej czynności wnikamy w naturę jasności i czynienia jawnym w ogóle. Chciałbym więc wskazać tu niektóre przynajmniej ważne rysy przeliterowania imienia, które czynią je szczególnie dobitnym przykładem jasności i poznawania się na czymś.

(i) Po pierwsze, obydwie wspomniane wyżej sytuacje przeliterowania różnią się od takiej, gdy ktoś nie znający imienia Teajteta usiłuje je odczytać; jeśli ponadto dopiero uczy się czytać, może być w stanie wymówić jego litery bądź sylaby z osobna, ale nie wypowiedzieć na tej podstawie samego imienia. Zasadnicza różnica polega tu na tym, że w obydwu wypadkach przeliterowania dokonuje się owej czynności na podstawie myśli, że Teajtet tak a tak ma na imię, na podstawie już posiadanej znajomości jego imienia; nie jest tak natomiast we wspomnianym przypadku odczytywania imienia. W takim też sensie przeliterowanie imienia jest pewnym użyciem bądź urzeczywistnieniem już posiadanej jego znajomości, δόξα, podobnie jak wypowiedzenie imienia na głos w zwykły sposób (urzeczywistnieniem tej znajomości jest także samo zapisanie imienia).

(ii) Po drugie, przeliterowanie imienia jest szczególnym sposobem wypowiedzenia samego tego imienia, wysłowienia go bądź uczynienia jego właśnie jawnym, sposobem różnym od tego, w jaki zazwyczaj imię się wypowiada bądź jawnym czyni (sposób ten różni się także od wypowiedzenia go sylaba po sylabie, ponieważ sylaby nie są elementarnymi częściami wyrazu[20]). Jest zarazem szczególnym sposobem urzeczywistnienia myśli (δόξα) o tym, jak Teajtet ma na imię, znajomości tego imienia, różnym od tego, jaki ma miejsce przy wypowiedzeniu imienia zwyczajnie. Sposoby te różnią się tym, co pochodzi od samego wypowiadającego jako przezeń formułowane; każdorazowo jednak w tym właśnie, co sformułowane, ujawnia się to samo, mianowicie to samo imię. W tym też sensie wypowiadając imię w zwykły sposób i przeliterowując je wypowiadamy dokładnie to samo, mianowicie to właśnie imię, choć zarazem wypowiadamy to imię w inny sposób i co innego formułujemy; odpowiednio zaś do tego to samo imię ujawnia się wtedy z inną, właściwą dla danego typu wysłowienia, jasnością.

(iii) Po trzecie, naddatek jasności bądź jawności w wypadku przeliterowania imienia nie jest taki, jak w wypadku samej tylko wyraźniejszej bądź dobitniejszej

[18] *Ibid.* 208a.

[19] Z takim rodzajem przeliterowania mamy, jak się zdaje, do czynienia w 207a–b, gdzie mowa o przechodzeniu litera po literze, ale nie ma mowy o pisaniu.

[20] Platon, *Teajtet* 207c.

jego artykulacji; ten, kto przeliterowuje imię, czyni je jaśniejszym w mocniejszym sensie, aniżeli ten, kto po prostu głośniej lub wyraźniej je wymawia. Różnica między wypowiedzeniem imienia w zwykły sposób a jego przeliterowaniem, różnica między tymi dwoma sformułowaniami, jest o wiele bardziej radykalna, aniżeli różnica dobitności artykulacji. W szczególności, przeliterowanie wymaga zdecydowanie więcej od wymawiającego, aniżeli dobitniejsza artykulacja; dlatego też ten, kto dobrze wypowiada imię w zwykły sposób, może nie być zdolny do jego przeliterowania.

Główna sugestia *Teajteta* jest tu następująca: tym, co pozwala uchwycić różnicę między tymi dwoma rodzajami wypowiadania imienia, jest przechodzenie bądź przejście (διαλεγεῖν, διέξοδος) znanego sobie imienia element po elemencie[21]; ten, kto przeliterowuje imię, wypowiadając je przechodzi to imię litera po literze; bądź, inaczej mówiąc, czyni je jawnym przechodząc je litera po literze, dokonując takiego przejścia. Ten zaś, kto wypowiada imię w zwykły sposób, w każdym razie nie musi takiego przejścia dokonywać.

Przejście znanego sobie imienia litera po literze, wypowiedzenie imienia w taki właśnie sposób, jest, w myśl sugestii *Teajteta*, tym właśnie kluczowym rysem przeliterowania imienia, który czyni je nader pouczającym przykładem aktu poznawania się na imieniu, *actus sciendi*; wtedy to właśnie, gdy przechodzimy imię litera po literze wypowiadając je w taki sposób, poznajemy się bądź wyznajemy na tym imieniu. Moglibyśmy powiedzieć także, że z powodzeniem w nie wnikamy. Otwiera to, rzecz jasna, kwestię, jaka dokładniej jest natura takiego dokonywania przejścia; sądzę, że różnica między przeliterowaniem imienia a jego wypowiedzeniem w zwykły sposób jest na tyle wyrazista, że otwiera obiecujące perspektywy charakterystyki takiego przejścia; poniżej staram się wskazać z grubsza niektóre przynajmniej jego rysy.

(iv) Po czwarte, warto zauważyć, że różnica między wypowiedzeniem imienia w zwykły sposób a jego przeliterowaniem jest charakterystyczna dla samej mowy. W szczególności, jak się zdaje, nie pojawia się ona wprost w piśmie, choć w samej mowie jest nader wyrazista; zapisanie imienia w piśmie alfabetycznym zakłada wprawdzie jego przeliterowanie w pewien sposób; nie ma jednak, jak sądzę, dwóch różnych sposobów pisania imienia w piśmie alfabetycznym, które różniłyby się od siebie tak, jak przeliterowanie imienia różni się od jego wypowiedzenia w zwykły sposób; nie ma też dwóch zapisów, które różniłyby się od siebie tak, jak te dwie formułowane wówczas wypowiedzi; tak, jak dwa sformułowania tego imienia w mowie.

Można oczywiście pomyśleć o sytuacji, w której możemy jakieś imię zapisać na dwa sposoby: albo przy pomocy pewnego rysunku, albo przy pomocy alfabetu. Zdaje się jednak, że więź zachodząca wówczas między rysunkiem a napisem jest dużo słabsza, aniżeli więź między wspomnianymi dwoma sformułowaniami imienia. (Warto wskazać tu na jedną choćby sprawę: przeliterowanie imienia ujawnia zarówno samo imię, jak i naturę zwykłego sposobu jego wypowiadania; alfabetyczny natomiast zapis imienia nie okazuje w taki sposób natury zapisu obrazkowego. Więź między zapisem obrazkowym i alfabetycznym jest porównywalna raczej, jak mi się

[21] *Ibid.* 208a; 207b–c.

wydaje, do więzi łączącej wypowiedzenie pewnego słowa w zwykły sposób w jednym języku (np. 'dom' w polszczyźnie) i jego przeliterowanie w *innym* języku (np. przeliterowanie 'οἰκία' w alfabecie greckim).)

Ma to, jak się zdaje, ścisły związek z samym przejściem imienia jako tym, co odróżnia jego przeliterowanie od jego wypowiedzenia w zwykły sposób. Po pierwsze, dokonywane przez kogoś przejście jest czymś, co pochodzi od tego, kto go dokonuje, nie na sposób zewnętrznego wytworu, lecz raczej w sposób porównywalny do tego, w jaki mowa pochodzi od wypowiadającego; innymi słowy, na sposób czegoś formułowanego; przechodzenie imienia litera po literze jest pewnym sposobem jego wypowiadania. Stąd też obecność przejścia bądź jego brak tkwi w samej wypowiedzi bądź mowie i ją samą właśnie wprost różnicuje: samo to, co wypowiadający formułuje, bywa różne stosownie do tego, czy dokonuje on przejścia, czy nie. Ponieważ zaś pismo pochodzi od piszącego raczej na sposób zewnętrznego wytworu, przejście to ujawnia się w nim o tyle tylko, o ile sporządzenie alfabetycznego zapisu uprzednio takiego przejścia wymaga, będąc jednak czymś względem niego zewnętrznym.

Po drugie zaś, przeliterowanie imienia ujawnia także naturę jego wypowiadania w zwykły sposób z uwagi na to, że w przejściu przechodzi się wprost to właśnie, co jest decydujące dla samego jego wypowiadania w zwykły sposób.

(v) Po piąte, istnieją, rzecz jasna, i takie różnice sformułowań w mowie, które znajdują wprost odzwierciedlenie w zapisie; jest tak w szczególności wtedy, gdy coś wyrażamy innymi słowy. Rzecz jednak w tym, że różnica, jaką robi przeliterowanie, nie jest tego typu różnicą. Wypowiedzenie imienia w zwykły sposób i jego przeliterowanie nie są sfomułowaniami różniącymi się w taki sposób, że odpowiada im różnica zapisów; różnią się one raczej tak, że jedno ujawnia pełniej naturę tego samego zapisu imienia, aniżeli drugie.

Wskazuje to, że wypowiedzenie imienia w zwykły sposób i jego przejście litera po literze są wypowiadaniem tego samego w nieco mocniejszym sensie, aniżeli to ma miejsce wtedy, gdy coś wypowiadamy po prostu zupełnie innymi słowami. Stąd też przeliterowując imię w ważnym sensie wnikamy także w samo wypowiadanie imienia w zwykły sposób.

(vi) Po szóste, zachodzi natomiast wyraźna różnica pomiędzy dwoma następującymi sposobami pisania imienia: takim, które dokonywane jest w milczeniu, i takim, któremu towarzyszy przeliterowanie na głos. Pisanie bowiem imienia w ogóle wymaga, aby ten, kto je pisze, przeszedł je litera po literze; wtedy jednak, gdy pisaniu towarzyszy przeliterowanie, przejście dokonywane przez piszącego jest dodatkowo w samej mowie ujawniane w taki sposób, w jaki nie ujawnia się wprost w pisaniu imienia i w jego zapisie; o tyle też ujawnia on to, w jaki sposób pisze pewne imię. Stąd też przeliterowanie towarzyszące pisaniu odgrywa znamienną rolę wtedy, gdy uczymy kogoś pisać pokazując mu, w jaki sposób pisze się takie a takie imię; okazujemy nim właśnie przejście imienia litera po literze w taki sposób, w jaki nie okazuje się ono w samym pisaniu i zapisie imienia. Taka sytuacja wydaje się w ogóle źródłowa dla czynności przeliterowania; wydaje się ono bowiem pierwotnie objaśnieniem, uczynieniem jawnym, samego sposobu dokonywania czynności pisania (bądź czytania), i to objaśnieniem tej właśnie czynności towarzyszącym. W wielu wypadkach, rzecz jasna, przeliterowanie nie towarzyszy już samemu pisa-

niu; tym zresztą, co dla niego decydujące, jest, jak się zdaje, nie tyle sam związek z pisaniem, co właściwy mu sposób okazywania i udzielania jasności.

(vii) Po siódme, ten, kto popełnia błąd w przeliterowaniu znanego sobie imienia[22], źle wymawia wówczas samo to imię; błąd w przeliterowaniu jest błędem w samym wymawianiu imienia, w samym czynieniu go jawnym. Popełniamy taki błąd na początkowych etapach nauki jakiegoś alfabetu. Jest charakterystyczne dla takiego błędu, że ktoś może go popełnić, choć zna to imię i w zwykły sposób wypowiada imię poprawnie, czyniąc je jawnym. Można byłoby powiedzieć ogólnie, że jesteśmy wówczas w stanie uczynić imię jawnym bądź wypowiedzieć je w pewien wstępny sposób, natomiast gubimy się chcąc je uczynić jawnym bądź wypowiedzieć w sposób pełniejszy; gubimy się wówczas usiłując przejść to znane sobie imię litera po literze; takiego właśnie przejścia nie udaje nam się wtedy dokonać. Gubimy się wtedy, gdy w imię to wnikamy. Stąd też jesteśmy wówczas w stanie wypowiedzieć i uczynić jawną pewną całość jaką imię stanowi, nie udaje nam się natomiast wypowiadając przejść jej element po elemencie. O tyle też na całości tej się nie wyznajemy.

Błąd w samym przeliterowaniu znanego sobie imienia jest zarazem odróżnialny od bezwiednego przekręcania czyjegoś imienia; wypływa ono bowiem z fałszywej myśli (δόξα) o tym, jak ktoś ma na imię; błędne zaś przeliterowanie imienia wcale nie świadczy o tym, że myśl o tym, jak ktoś ma na imię, była fałszywa; błąd w samym przeliterowaniu zachodzi raczej wtedy właśnie, gdy myśl o tym, jak ktoś ma na imię, jest prawdziwa, i, co więcej, na podstawie tej prawdziwej myśli poprawnie wypowiada je w zwykły sposób, bądź też w zwykły sposób czyni je jawnym. Gubi się natomiast próbując uczynić je jawnym w sposób, by tak rzec, bardziej gruntowny. Inaczej błądzi ten, kto myślał, że ktoś ma inaczej na imię, inaczej ten, komu znanego sobie imienia nie udaje się przejść litera po literze.

Błąd w samym przeliterowaniu znanego sobie imienia jest jednak odróżnialny także od błędu związanego z wadliwą dykcją, od, przykładowo, niewyraźnego wymawiania końcówek bądź wadliwego wymawiania ‘r’; jest też odróżnialny od takiego pogubienia się w artykulacji, jakiego możemy doświadczać usiłując wymawiać zwroty typu ‘stół z powyłamywanymi nogami’ lub skomplikowane, obco brzmiące imiona. Są to bowiem błędy w samej tylko artykulacji; błąd w przeliterowaniu imienia zachodzi natomiast także w myśli, nie zaś w samej tylko artykulacji; inaczej też gubi się ten, komu nie udaje się przejść znanego sobie imienia litera po literze; i ten, komu nie udaje się wymówić: ‘stół z powyłamywanymi nogami’.

(viii) Po ósme, różnicę jawności między przeliterowaniem znanego sobie imienia a jego wypowiedzeniem w zwykły sposób rozważamy najpierw jako różnicę w sposobie wypowiadania imienia na głos, czyli ujawniania go innym przy pomocy głosu. Różnica ta jednak, jak wskazują powyższe uwagi, nie dotyczy samego tylko ujawniania imienia innym ludziom przy pomocy głosu (jak na przykład różnica donośności głosu lub dobitności artykulacji). Gdy bowiem komuś nie udaje się znanego sobie imienia dobrze przeliterować, uczynić jawnym bądź wysłowić w taki właśnie sposób, jest tak nie dlatego, że jasności, którą sam posiadł, nie udaje mu

[22] Zob. np. Platon, *Teajtet* 207e–208a.

się na głos udzielić innym, lecz dlatego, że sam nie posiada takiej jasności co do imienia, jakiej miałby udzielić; zarazem jednak niewątpliwie posiada co do imienia taką jasność, jakiej udziela się innym ludziom poprzez wypowiedzenie go na głos w zwykły sposób. W tej też mierze różnica między tymi dwoma sposobami czynienia jawnym imienia na głos jest różnicą samej jawności, jaką się wówczas posiada i innym udziela. Tak więc, jak wypowiedzenie imienia na głos w zwykły sposób ma się do znajomości tego imienia, tak jego przeliterowanie ma się do poznawania się na nim.

Taka jasność właściwa poznawaniu się na imieniu ujawnia się z jednej strony w dokonanym jego przeliterowaniu; z drugiej strony w jego pisaniu i dokonanym zapisie. Tak przeliterowanie imienia na głos, jak i jego pisanie, dokonywane wobec innych dają im pewien udział w jasności co do imienia. Przeliterowanie jednak daje innym udział poniekąd pełniejszy, aniżeli napis; różnica zaś polega na tym, że (w odróżnieniu od zapisu) przeliterowanie daje udział w samym przejściu imienia, jakiego ktoś dokonuje. Zarówno ten, kto imię pisze, jak i ten, kto imię na głos przeliterowuje, dokonują przejścia imienia litera po literze. W przeliterowaniu jednak przejście to ujawnia się jako takie i wprost, podczas gdy w pisaniu i dokonanym zapisie w sposób, jak się wydaje, słabszy.

(ix) Po dziewiąte, między wypowiedzeniem imienia w zwykły sposób a jego przeliterowaniem zachodzi także, jak się zdaje, ważna różnica co do sposobu, w jaki wypowiadane bądź czynione jawnymi są poszczególne jego litery bądź głoski. Trudno ująć tę różnicę w sposób zadowalający; chciałbym wskazać tu z grubsza jedynie pewną sprawę. Gdy mianowicie wypowiada się imię w zwykły sposób, poszczególne jego głoski można wypowiadać prawidłowo bądź nie, stosownie do tego, czy właściwie artykułuje się dźwięki; stosownie do lepszej bądź gorszej dykcji czyni się poszczególne głoski bądź litery mniej lub bardziej jawnymi. Czyni się wówczas głoski jawnymi o tyle, o ile w sposób wyraźny wydaje się pewne dźwięki. Kiedy jednak przeliterowuje się imię, czyni się jego głoski jawnymi, wypowiada się je także w innym sensie; w takim mianowicie, że poprawność ich ujawnienia nie jest w każdym razie jedynie kwestią poprawnej dykcji.

(x) Po dziesiąte, przeliterowanie imienia wyraźnie odróżnia się od wyliczenia bądź wymienienia jego liter. Oba rodzaje czynności łączy wprawdzie z jednej strony to, że są dokonywane na podstawie już posiadanej znajomości imienia, z drugiej strony zaś to, że w obydwu wypadkach, w odróżnieniu od wypowiadania imienia w zwykły sposób, wypowiada się z osobna same jego litery. Przeliterowanie imienia i wyliczenie jego liter są jednak różnymi rodzajami czynności. O różnicy między nimi świadczy najpierw to, że wielokrotnie wylicza się litery czyjegoś imienia nie odpowiadając wcale na pytanie, jak ten ktoś ma na imię, wprost tego imienia nie wypowiadając i nie czyniąc go jawnym. Przykładowo, gdybyśmy dysponowali literami na klockach lub żetonach, ktoś mógłby powiedzieć dokładnie, jakich liter potrzebuje, aby imię ułożyć, ale nie mówiłby tym samym wprost, jakie to imię (co więcej, z tego, co mówi, mogłoby nawet nie dać się pośrednio wywnioskować, jakie to imię); litery zaś imienia byłyby niewątpliwie wyliczone i ujawnione. Wypowiada się wówczas i czyni jawnymi litery imienia, ale w taki sposób, że nie wypowiada się samego imienia i jego samego nie czyni jawnym.

Gdy ktoś jedynie wylicza litery imienia i tylko jego litery wypowiada, także nie dokonuje on charakterystycznego dla przeliterowania przejścia imienia litera po literze; jest tak jednak z racji odmiennych, aniżeli wtedy, gdy ktoś wypowiada imię w zwykły sposób, a nie udaje mu się go przeliterować. Wypowiadając imię w zwykły sposób nie przechodzi się go litera po literze, ponieważ nie wypowiada się, w sensie wyżej zasugerowanym, samych tych liter; wyliczając zaś jedynie litery nie przechodzi się litera po literze imienia, ponieważ imienia samego w ogóle się nie wypowiada.

O tyle też jest dla przeliterowania charakterystyczne, że czyni się jawnym imię czyniąc jawnymi jego litery; że, innymi słowy, w jednej i tej samej wypowiedzi, dokonywanej na podstawie znajomości imienia, czyni się jawnym zarazem samo imię, jak i litery, które nań się składają. Ta zaś jedność realizowana w wypowiedzi ma oczywiście swą podstawę w jedności jasności, jaką sam wypowiadający ma co do imienia i jego liter. Jedna jest, innymi słowy, jasność, w której stają się wówczas jawne zarówno części imienia, jak i ono samo; przeliterowanie zaś imienia na głos wobec drugiego daje drugiemu człowiekowi udział w tej jednej jasności, która jest jasnością zarówno co do imienia, jak i co do jego części.

Takiej właśnie jedności samej jasności nie potrafi osiągnąć ten, kto gubi się, gdy usiłuje imię przeliterować: jakkolwiek bowiem ma on pewną jasność co do znanego sobie imienia, jest to w każdym razie jasność, którą traci on, gdy usiłuje pozyskać jasność co do liter, jakie na imię to się składają; bądź, inaczej mówiąc, nie potrafi przenieść jej na same litery. O tyle też, o ile nie potrafi dostąpić tej jedności co do jasności, nie wyznaje się na imieniu, które przecież zna. Tak też osiągana przez wiedzącego jedność samej jasności jest charakterystycznym rysem aktu wyznawania się na czymś.

III

Tym, co w wypadku wozu odpowiada wypowiedzeniu imienia w zwykły sposób, jest wypowiedzenie z grubsza tego, czym wóz jest. Wypowiadamy zaś z grubsza to, czym wóz jest, ilekroć w zwykły sposób posługujemy się słowem 'wóz'. Jasność zaś co do tego, czym jest wóz, która w takim sposobie wypowiadania się przejawia, jest ogólną znajomością tego, jakim rodzajem rzeczy jest wóz, w szczególności, do czego jest, i czego trzeba, gdy trzeba właśnie wozu. Jest to zarazem zdolność do posługiwania się na co dzień słowem 'wóz', ewidentnie odróżnialna od poznawania się na wozie, właściwego znawcy.

Sam wóz jest pod pewnym względem porównywalny do zapisu imienia; jego sporządzanie bowiem przypomina zapisywanie imienia (wyznawanie się zaś na gotowym wozie odczytywanie imienia już zapisanego). Tak też, jak zapisywanie i odczytywanie imienia jest związane z jego przejściem litera po literze, tak sporządzanie wozu i wyznawanie się na wozie gotowym związane jest z poznawaniem się na wozie, przechodzeniem go część po części.

Przejście wozu część po części w naturalny sposób może towarzyszyć wykonywaniu wozu, tak jak przeliterowanie imienia na głos jego pisaniu; jest wówczas okazaniem, w jaki sposób z takich a takich stu nieznanych dokładnie części składa

się taki rodzaj rzeczy, który jest powszechnie znany jako wóz. Jest dla takiego objaśnienia charakterystyczne, że czyni się jawnym to, czym jest wóz, czyniąc jawnymi jego części; że w jednej i tej samej wypowiedzi czyni zarazem jawnym to, czym jest wóz, jak i sto jego części. Wypowiedź ta zaś daje udział w jasności, która, jedna i ta sama, jest jasnością zarówno co do tego, czym jest wóz, jak i co do stu jego części. Takiej jedności jasności nie osiąga z jednej strony ten, kto wie z grubsza, jakim rodzajem rzeczy jest wóz i do czego służy, ale jasności tej nie potrafi przenieść na sto jego części; z drugiej strony ten, kto mógłby dużo mówić o stu częściach wozu, ale jasności co do nich nie potrafi uczynić jasnością co do tego, czym jest wóz. W jednym wypadku wdając się w myśli o częściach tracimy jasność co do tego, czym jest wóz, którą mieliśmy; w drugim zaś myśląc o tym, czym jest wóz, tracimy jasność co do jego stu części, której zaznawaliśmy. W jednym i drugim wypadku nie wyznajemy się na wozach.

Objaśnienie takie w naturalny sposób pojawia się wtedy, gdy patrząc, jak ktoś robi wóz, mamy uczyć się, jak robi się wozy; uczymy się bowiem tego, o ile chwytamy, w jaki sposób sto nieznanych nam dotąd części składa się w taką znaną nam z grubsza rzecz, jaką jest wóz. Tym samym zaś wnikamy w to, czym jest owa rzecz już z grubsza nam znana. Ten bowiem, kto robi wóz, ma jasność co do tego, czym w ogóle jest wóz i do czego służy; gdy zaś będąc mistrzem w sztuce bierze się do dzieła mając taki cel na oku, ta właśnie jasność staje się zarazem jasnością co do stu części wozu, jakie ma przed sobą; objaśniając drugiemu, co robi, daje udział w tej jednej jasności.

Objaśnienie takie okazuje zarazem w sposób pełniejszy, aniżeli sam wóz, to, czego jego wytwórca w myśli i tak dokonuje, jego wyznawanie się na wozie i wnikanie w to, czym on jest. W takim też sensie wytwarzający wóz okazuje w swej mowie, pełniej, aniżeli w wytworze, przejście wozu część po części. Moglibyśmy powiedzieć, że objaśnienie takie bardziej, aniżeli sam wóz, uprzystępnia samą jedność jasności z jednej strony co do tego, czym i do czego on jest, i zarazem, z drugiej strony, co do jego części.

Objaśnienie takiego typu nie zawsze musi towarzyszyć samemu wykonywaniu wozu; co więcej, tyczyć może rzeczy, które w ogóle nie są przez nas wykonywane, i jako takie nie są przedmiotem naszej myśli praktycznej. Co więcej, jak się wydaje, tym, co w takim objaśnieniu okazujemy, nie zawsze są części, które składają się na to, co część po części przechodzimy, w taki sposób, w jaki sto części wozu składa się na wóz; można raczej w sposób nietrywialny pytać, co w wypadku poznawania się na rzeczy takiego a takiego rodzaju zajmuje miejsce porównywalne do tego, które w przeliterowaniu imienia zajmują litery bądź głoski; co, innymi słowy, ma charakter elementu. Chcąc odpowiadać na to pytanie, musimy z jednej strony dobrze wyznawać się w dziedzinie, o której mowa; z drugiej zaś strony móc zadowalająco ująć rolę liter bądź głosek w przeliterowaniu imienia (w tym też w znacznej mierze tkwi waga przykładu przeliterowania imienia i wyznawania się na samym tym przykładzie).

Jest jednak dla wiedzącego charakterystyczne, że na podstawie ogólnej znajomości rzeczy jakiegoś rodzaju, znajomości posiadanej także przez niewiedzących, osiąga jasność, która, jedna i ta sama, jest zarazem jasnością co do tego, jakiego

rodzaju jest to rzecz, i co do poszczególnych jej części. Przechodząc zaś tę rzecz na głos część po części, dokonując czynności porównywalnej do przeliterowania imienia, daje innym udział w tej właśnie jednej jasności, którą sam się cieszy. Takiej jedności samej jasności dostępuje on wtedy właśnie, gdy się na rzeczy wyznaje.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

MAŁGORZATA MATUSZAK
Uniwersytet Wrocławski

O wiedzy potencjalnej i aktualnej w Platońskim *Teajtecie* i filozofii Arystotelesa

Rozważania w Platońskim *Teajtecie* skupiają się wokół pytania: Co to znaczy „wiedzieć" (τὸ ἐπίστασθαι)? Otóż, „powiadają — próbuje znaleźć odpowiedź Sokrates, chociaż nasuwa się zaraz pytanie, kim są ci, którzy tak mówią — że to niby tyle, co mieć wiedzę". Ale, dodaje zaraz, „my troszeczkę [to] zmieńmy i powiedzmy, że to tyle, co posiadać wiedzę"[1]. Używa w tym miejscu Platon dwóch słów: ἕξις i κτῆσις na określenie relacji, jaka zachodzi między wiedzą a wiedzącym: mieć wiedzę — ἐπιστήμης ἕξις i posiadać wiedzę — ἐπιστήμης κτῆσις[2]. Bo, powiada Sokrates tłumacząc to rozróżnienie, „mnie się nie wydaje, że to jest to samo: posiadać i mieć (οὐ μοι ταὐτὸν φαίνεται τῷ κεκτῆσθαι τὸ ἔχειν). Na przykład, gdyby ktoś sobie kupił zarzutkę i mógłby nią rozporządzać, aleby jej nie nosił, to nie powiemy, że on ją ma (na sobie), tylko, że ją posiada (ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτῆσθαί γε μὴν φαῖμεν)"[3].

Platon dokonuje tutaj rozróżnienia między „mieć" (ἔχειν) a „posiadać" (κεκτῆσθαι; użyte *perfectum* podkreśla stan teraźniejszy wynikły z przeszłości, a więc: posiadać, bo się nabyło, zyskało, sprawiło sobie coś). Z wiedzą jest podobnie jak z owym himationem: ktoś, kto je kupił — posiada je (κέκτηται), ale, jako że nie ma go na sobie, nie jest w nie ubrany — nie ma go (μὴ ἔχει). Rysuje tu Sokrates kolejny obraz; obraz gołębnika: „Więc zobacz, czy i wiedzy można też tak samo: nie mieć, chociaż się ją posiada (καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατὸν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν).

[1] Platon, *Teajtet* 197b 1-4. Fragmenty z *Teajteta* w tłumaczeniu W. Witwickiego.

[2] Ἕξις to rzeczownikowa forma od ἔχω, a więc raczej 'mienie' wiedzy (W. Witwicki tłumaczy to jako „mieć wiedzę"), a κτῆσις — rzeczownikowa forma od κτάομαι, zatem: posiadanie wiedzy (przez Witwickiego przetłumaczone jako „posiadać wiedzę").

[3] Platon, *Teajtet* 197b 8-10.

Tak jak by kto dzikie ptaki — gołębie, czy jakieś inne — złowił, urządziłby im w domu gołębnik i tam by je chował. Więc w jakimś sposobie, powiedzielibyśmy, że on je ma zawsze, bo je przecież posiada. Czy nie? (φαῖμεν αὐτὸν αὐτὰς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται. ἢ γάρ;)". „A w innym sposobie — mówi dalej Sokrates — nie ma żadnego gołębia, tylko ma w stosunku do nich moc (οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι), skoro je w swoim ogrodzeniu pod ręką trzyma, żeby je, kiedy zechce, brać do ręki i mieć, i znowu je puszczać. To mu wolno robić, ile razy mu się podoba"[4]. Trzymając gołębie w gołębniku, posiadając je, posiada się zarazem nad nimi moc (δύναμις), ale tylko, gdy z mocy tej się korzysta, gdy używa się władzy, jaką ma się nad nimi, chwytając gołębia, faktycznie się go ma.

Porównując umysł do gołębnika, mówi Sokrates, że umysł, przy urodzeniu pusty, wypełniany jest stopniowo, jak gołębnik — ptakami właśnie, cząstkami wiedzy. Jest to możliwe dzięki temu, że uczymy się i odkrywamy rzeczy, o których później posiadamy wiedzę (φάναι αὐτὸν μεμαθηκέναι ἢ ηὑρηκέναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἦν αὕτη ἡ ἐπιστήμη[5]). Wiadomości możemy chwytać i znów wypuszczać, ale jest to innego rodzaju „łowienie" niż to, które dokonywane jest przy nabywaniu wiedzy, wchodzeniu w jej posiadanie[6]. Stąd można nie wiedzieć, chociaż się wie. W niewłaściwym uchwyceniu wiedzy tkwi możliwość błędu, można bowiem nie chwycić wiedzy, chociaż wcześniej się ją nabyło. Odróżnia tutaj Sokrates — chociaż może rozróżnienie to jest bardziej widoczne w późniejszych omówieniach *Teajteta* aniżeli w samym dialogu, literalnie — wiedzę potencjalną i wiedzę aktualną[7]. Można bowiem wiedzę posiadać, posiadać potencjalnie, ale zarazem aktualnie jej nie mieć. Z kolei określenia „wiedza potencjalna" i „wiedza aktualna" przywodzą na myśl Arystotelesowe rozróżnienia potencji i aktu — czy słusznie? Wydaje się, że to Platońskie rozróżnienie, choć może się wydawać zrazu tylko słowną igraszką, poprzez kategorie filozofii Arystotelesa, poprzez główne pojęcia jego ontologii, jakimi są δύναμις i ἐνέργεια, nabiera wyrazistości i metafizycznej powagi. Czy jednak na gruncie filozofii Arystotelesa można mówić o wiedzy potencjalnej i aktualnej, a — jeśli tak — czy miałyby one takie znaczenie jak u Platona?

Kiedy Stagiryta wyróżnia dwie pary przeciwstawnych sobie w pewnym sensie pojęć: κτῆμα i χρῆσις oraz ἕξις i ἐνέργεια: posiadany majątek i jego używanie, czynienie go sobie poręcznym, oraz dyspozycja do określonego działania i działania tego dokonywanie, określa ἐνέργεια jako „wprawianie w działanie" postawy (ἕξις), trwałego uzdolnienia, która usposabia do podjęcia tegoż właśnie działania. Określa ją jako pewnego rodzaju „użycie" ἕξις, podług której działaniem się staje, sprowadzającym się do samego „używania". Pisze Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*, że „różnicę stanowi niemałą, czy w posiadaniu czy też w używaniu (ἐν κτήσει ἢ χρήσει) upatrujemy to, co najwyższe, jak też to, czy w trwałej dyspozycji [do działania] czy

[4] *Ibid.* 197c 1–d 2.

[5] *Ibid.* 197e 4-6.

[6] *Ibid.* 197e 2–198a 4.

[7] W. Witwicki umieszcza w swym przekładzie *Teajteta* przypis do tego fragmentu: „Porównanie z gołębnikiem uplastycznia słuszne twierdzenia, że posiadamy wiedzę potencjalną i że wiadomości potencjalne raz łatwiej, a raz trudniej zaktualizować. Bywa, że ktoś je posiada, ale zaktualizować ich w pierwszej chwili nie może. Wtedy zachodzi ten wypadek, który się przedtem wydawał niemożliwy, bo niby to wewnętrznie sprzeczny, że ktoś nie wie tego, co wie".

w [samym] działaniu (ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ). Jest bowiem możliwe, iż przysługująca [obecna] trwała dyspozycja niczego dobrego nie dokona, jak w śpiącym czy w jakiś sposób zupełnie bezczynnym, a nie jest to możliwe w przypadku działania; [ono] wszak będzie z konieczności działać i to działać dobrze (πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει)"[8]. Stanowi zatem różnicę, czy się dyspozycję do działania jedynie posiada, czy też właśnie się jej używa. Należy tutaj zwrócić jednak uwagę na to, że dyspozycja ta nigdy nie byłaby się wykształciła, gdyby człowiek działania zgodnego z nią nie dokonywał i to nie dokonywał wielokrotnie. Podkreśla Arystoteles, że ἕξις nabywa się za sprawą takiego działania, względem którego dyspozycją się staje, wszak ἐνέργεια poprzedza ἕξις. Ktoś, kto działa, może to zrobić, gdyż posiada dyspozycję po temu, a zarazem dzięki temu, iż działa w określony sposób, nabywa dyspozycji do tegoż działania — ἕξις, utrwalana przez działanie i w działaniu, czyni tym samym trwałym je samo. Dlatego też z konieczności będzie się przejawiać jako to właśnie działanie i to działanie dobre. A poprzez uczenie się nie tylko torujemy w sobie dostęp do wiedzy, ale nabywamy również wiedzę o tym, że wiedzę nabywamy. Czyż nie dlatego mamy do swej wiedzy dostęp, gdyż wiemy, że ją posiadamy? Człowiek, który wie, że posiada wiedzę, wie również o tym, że może jej użyć i to użycie właśnie, działanie, utwierdza go w przekonaniu, iż wiedzę o czymś posiada. Że nie ocenia błędnie stanu swojego posiadania. Tak jak o tym, że ma gołębia, przekonuje się wtedy, gdy potrafi go schwytać. Jeśli zaś myli się w tym, co robi, oznacza to, że dyspozycja do działania jeszcze się w nim nie utrwaliła. Albo też to, że jego dotychczasowa wiedza o tym działaniu zawiodła. Że jeszcze musi się uczyć. Jeśli bowiem rzeczywiście posiada dyspozycję, działać będzie stosownie do niej i nie będzie mógł działać inaczej. Nawet myślenie θεωρία, z którego rozważający nie czerpie żadnych praktycznych korzyści i które myśli dla myślenia samego, jest również działaniem, które sprawdza się nie inaczej, jak w ten właśnie sposób, że działający zdolny jest je podjąć, że rozważać potrafi.

Posiadanie dyspozycji do działania (ἕξις) jest rzeczywistością równie realną jak rzeczywistość samego działania, ἐνέργεια. Dlatego podkreślić należy raz jeszcze, że ἕξις i ἐνέργεια to posiadanie i używanie tego samego — jest ἕξις wszak tym, dzięki czemu posiadamy to samo, czego praktykowaniem jest ἐνέργεια. Tym, dzięki czemu samo działanie jest posiadane, czymś bezpośrednio do użycia. Tym, mocą czego posiada się działanie, ma się działanie niejako „na skinienie". Czy zatem, przekładając to rozróżnienie na Platoński obraz gołębnika, ἕξις byłaby tym, co posiadane, a ἐνέργεια tym, co się ma? Jakkolwiek różnica ta nie jest zobowiązująca, bo nie znajduje swego potwierdzenia w wyrażeniach używanych przez Arystotelesa, to oddaje pewne myślowe nastrojenie, ważniejsze — wydaje się — niż słowa. Tak właśnie chyba, sprawdzając harmonię brzmienia, sprawdziłby jednakowość stroju dwu lir ów „specjalista od muzyki", któremu Sokrates powierzyłby ocenę równości ich nastrojenia[9]. Pamiętać jednakże trzeba w tym miejscu o tym, że odróżnia Arystoteles ἕξις poznawczą — ἐπιστήμη, i ἕξις etyczną — ἀρετή, uważając działania zgodne z cnotami etycznymi za trwalsze nawet od wiedzy naukowej. Co pozwala

[8] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1098b 33–1099a 3. Wszystkie fragmenty z dzieł Arystotelesa w tłumaczeniu moim — M.M.

[9] Por. Platon, *Teajtet* 144e.

Arystotelesowi uważać je za trwalsze od wiedzy samej, mającej za swój przedmiot to, co najtrwalsze, co nie może się inaczej mieć? Mówi Platon w *Teajtecie* o wiedzy, o jej mieniu i posiadaniu. Czy tak samo jest z innymi rodzajami ἕξις? I w przypadku Platona wiedza o dobru wydaje się być odmiennym od innych rodzajem wiedzy, chociaż używa on często pojęć ἐπιστήμη, φρόνησις i τέχνη zamiennie, jakby nie rezerwował każdego z nich z osobna dla określenia różnych rodzajów wiedzy. Arystoteles zaś dość konsekwentnie oddziela wiedzę, która dotyczy tego, co teoretyczne, od wiedzy odnoszącej się do działania, a także od wiedzy będącej podstawą tworzenia, i rozdział ten znajduje swe odzwierciedlenie w używanych przez niego pojęciach.

W *Kategoriach* Arystoteles rozumie posiadanie (ἕξις) jako rodzaj relacji (πρός τι). Kiedy na przykład mówimy, że ktoś ma ubranie, znaczy to, że jest ubrany; kiedy mówimy, że ma miecz, znaczy to, że jest uzbrojony. Również wiedzę określa Stagiryta jako rodzaj relacji zależnej od przedmiotu wiedzy (ἐπιστητόν), wcześniejszego i nadrzędnego względem niej samej. Wiedza odnosi się zaś do swego przedmiotu tak, jak postrzeżenie (αἴσθησις) ma się do przedmiotu postrzeganego (αἰσθητόν). To właśnie doskonałość przedmiotu wprawia zmysł w ruch, bo jest on pod względem formy aktualnie taki, jaki zmysł jest w możności do formy tej przyjęcia. Im zaś doskonalszy na przykład słuch, tym bardziej skłania do tego, żeby ten, kto go ma, doceniał to, co słyszy. Dysharmonia psuje zmysł słuchu, zmysł bowiem, słysząc nieharmonijne brzmienie, ulega naruszeniu w takim stopniu, w jakim harmonia uległa zepsuciu. Zmysł istnieje ze względu na swój przedmiot — istnieje po to, by przedmiot postrzegać. Czy również władze poznawcze i etyczne istnieją ze względu na to, czego są władzami i swoją doskonałość odnajdują w doskonałości swego przedmiotu? Różnica pomiędzy zmysłami, władzami postrzegającymi, pochodzi od różnicy tego, czego zmysł dotyczy, od różnicy postrzeganych przedmiotów; na przykład różnica między wzrokiem a słuchem pochodzi od różnicy barwy i dźwięku. Czy tak jest w przypadku wiedzy? Wydaje się, że i tutaj przedmiot odróżnia w niej wiedzę teoretyczną, praktyczną i wytwórczą, poddając zarazem metodę najwłaściwszą do poznania każdej z nich. Dodać przy tym należy, iż nie jest to zwykłe „kawałkowanie" wiedzy, jej rozdział na niezależne od siebie dziedziny, ale taki podział, w którym jedna nauka chroni drugą, chroniąc zarazem swoją autonomiczność, swój przedmiot i metodę. Nawet jeśli pewne rzeczy są rozważane w innym miejscu i czegoś — wydaje się — czytając dzieła z określonej dziedziny można nie wiedzieć, to dzieje się tak dlatego, że ich rozważanie podejmują dzieła z innych dziedzin, których znajomość Stagiryta w czytającym zakłada. Czyż bowiem czytając etykę można nie wiedzieć, czym jest cel, i skupić się na tym tylko, co celem jest? Czy można poprzestać na stwierdzeniu, że „cnoty rosną", nie wiedząc, czym jest wzrost? I czym w ogóle jest ruch odnośnie do stawania się dzielnym etycznie człowiekiem? Czy zatem w traktatach etycznych nie jest aktualizowana wiedza, którą Arystoteles wykłada w *Metafizyce* i *Fizyce*? Trudno wszak pomyśleć, by teoretyczna wiedza była w etyce zawarta tylko potencjalnie. Rzec by można nawet, że nic bardziej nie aktualizuje teorii jak praktyka właśnie, nawet jeśli założymy nadrzędność tej pierwszej. Stąd sama filozofia, zdolna do odróżniania w sobie obszarów wiedzy ze względu na wiedzy przedmiot; tego więc, co teoretyczne, co praktyczne,

i tego, co wytwórcze, czuje się tym samym uprawniona do swojej jedności i może — tym samym gestem — tę jedność chronić. Sama rzecz (πρᾶγμα) jest racją wiedzy i to jej ruch daje podstawę do tego, by πραγματεία, jako całość systemu, jako całość wiedzy i jej metodyczne badanie, rozpadała się na poszczególne dziedziny, z których każda z osobna nazywana jest przez Arystotelesa również πραγματεία. Każda wiedza chroni w ten sposób siebie nie tylko przez oddanie sprawiedliwości drugiej, której przedmiotu nie posiada, dostrzegając bowiem swoje granice, oddaje pod naukowe badanie i roztrząsanie tę rzecz innej, ale także przez krytykę, w której uznaje swoją i drugiej niesamowystarczalność, wiedząc, że w każdej cząstce jest jakoś obecna całość. Podobnie jak ten, kto dysponuje zmysłami, może chronić każdy z nich z osobna wtedy, gdy chroni całość — całość, którą tworzy współdziałanie wszystkich posiadanych zmysłów i każdy z nich ma w postrzeganiu swój udział.

Cnoty etyczne (ἠθικαί), jak dowiadujemy się o tym na początku drugiej księgi *Etyki Nikomachejskiej*, zawdzięczają swą nazwę słowu ἦθος (charakter), nieznacznie tylko różniącego się od słowa ἔθος (przyzwyczajenie). Można je zatem nazwać cnotami „z przyzwyczajenia”. Cnoty intelektualne zaś (διανοητικαί), cnoty „z przemyślenia”, wymagają nauki (ἐκ διδασκαλίας). Nabywa się ich w czasie i przez doświadczenie. Przyzwyczajenie odgrywa i tutaj zasadniczą rolę, wszelako przyzwyczajenie pojęte nieco inaczej aniżeli w przypadku cnót etycznych. Pisze Arystoteles w rozprawie poświęconej pamięci i przypominaniu, że aby powstała pamięć, potrzebny jest nawyk albo doznanie (ἕξις ἢ πάθος), przypominamy sobie bowiem to tylko, co zapamiętaliśmy. Pamiętamy zaś to, czego nauczyliśmy się, i to, co przeżyliśmy. Wiedza swe istnienie zawdzięcza nawykowi, albo też — jako ἕξις — jest właśnie w pewien sposób tym nawykiem. Powiada nieco dalej Arystoteles, że szczególnie łatwo i szybko przypominamy sobie to, o czym myślimy często. Jeśli zaś ku czemuś jesteśmy poruszani po długiej przerwie, podążamy w kierunku tego, z czym jesteśmy w większej zażyłości, z czym jesteśmy zżyci i do czego przywykliśmy. Przyzwyczajenie jest bowiem jak gdyby naturą (ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος) i — podobnie jak naturę — wytwarza je częstość (τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ)[10]. Częstość powracania do tego samego. Jeśli zaś, podług słów Stagiryty z *Etyki Nikomachejskiej*, „cnoty nie powstają [nie rodzą się w nas] ani z natury, ani wbrew naturze, lecz naturalnie przyjęliśmy je w siebie [podjęliśmy w sobie: ἡμῖν δέξασθαι], a dopełniamy [doskonalimy] poprzez przyzwyczajenie”[11], to tylko pod pewnym względem można mówić o przyzwyczajeniu jako o drugiej naturze. Nawyk podobny jest do natury poprzez to, że — jak ona — porusza się w kierunku tego, ku czemu ciąży. Kierunek zaś tego, co każdorazowo wybieramy, wyznaczany jest przez to, co leży w naszej naturze. Jeśli więc cnoty rozwijają nasze naturalne predyspozycje, których kierunek wyznacza φύσις, jest działanie zgodne z nimi powrotem do niej samej — stajemy się tym, kim z istoty swej jesteśmy. Czy zatem przyzwyczajamy się, by wracać do samych siebie? I tego się uczymy w tej nauce powracania — przyzwyczajania się do samych siebie? Wszak jeśli przyzwyczajamy się do tego, by działać niezgodnie ze swym ἔργον, od siebie się oddalamy i po pewnym czasie zacieramy w sobie drogę powrotu do siebie. Nie możemy już stać się tym, kim stać się mieliśmy. Nie mo-

[10] Zob. Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie* 451a 23–451b 6; 452a 26–452b 3.
[11] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1103a 23-26.

żemy się zmienić, tak jak nie można zmienić toru ruchu rzuconego już kamienia. Jak jednak przyzwyczajamy się do powracania w obszarze πρᾶξις, skoro zastajemy w niej to, co może się mieć też inaczej? W przypadku wiedzy teoretycznej przyzwyczajamy się do tego, co nie może się mieć inaczej, i o tyle też łatwiej w jej obszarze się czegoś nauczyć. Łatwiej bowiem przyzwyczaić się do czegoś, co z istoty swej się nie zmienia. Może jednak i wiedza praktyczna jest przyzwyczajaniem się do tego, co może wprawdzie inaczej się też mieć, ale musi się mieć tak, jak właśnie się ma, a stałość w jej zakresie wyznacza to, co stałe — cnota i wykonywane podług niej działanie?

Matematyk posiada wiedzę o liczbach, wiedzę potencjalną, do której ma dostęp (δύναμις), z którego może wciąż na nowo korzystać, a kiedy wiedzy tej dostępuje, kiedy z niej właśnie korzysta — ma ją jako wiedzę aktualną. Dlatego że zna wszystkie liczby i wszystkie są dla niego dostępne, może poszukać i schwycić tę, której potrzebuje wtedy, gdy dokonuje działania na liczbach — tę, która jest wynikiem owego działania. Arytmetyka to właśnie takie „polowanie na wiadomości o wszystkim tym, co parzyste i nieparzyste”[12]. Ten, kto zna liczby, posiada wiedzę o liczbach, może sięgnąć i użyć tej liczby, której użyć chce. Oswaja się z wiedzą i — wiedza oswaja z sobą jego. Oswojona zaś, łacniej daje się schwytać i mocniej tkwi w dłoni. Owo „tkwienie” słychać w samym słowie ἐπιστήμη, oznaczającym zatrzymanie myśli na czymś, uchwycenie się i trzymanie tego, co jest stałe i z konieczności jest takie, jakie jest, i co nie może mieć się inaczej; poznanie i wiedzę o czymś w sposób pewny i trwały[13]. Ἐπιστήμη to zatem wiedza stała, zatrzymująca się (ἵστησιν) przy czymś, na czymś (ἐπί), stała mocą stałości tego, czego się trzyma.

Odróżnia Arystoteles wiedzę teoretyczną (wiedzę naukową, ἐπιστήμη) i wiedzę praktyczną (rozsądek, φρόνησις), sprawność chwytania (się) prawdy i sprawność chwytania (się) dobra. Czym różniłoby się dobro i prawda, prawda i dobro? Czy tym tylko, że „[prawda lub fałsz] jest takim absolutnie (ἁπλῶς), a [dobro i zło] w odniesieniu do kogoś (τινί)”[14]? Prawda byłaby zatem miarodajna dla poznania w ogóle, a dobro — miarodajne dla kogoś? Ale czy wtedy też nie jako prawda właśnie? Określa przecież Arystoteles rozsądek jako ἕξις τοῦ ἀληθεύειν, i to ἕξις βελτίστη, odnoszącą się jednakże do ἀλήθεια tego, kto rozsądek posiada, do prawdy działania działającego. Czy z tego powodu nie sprawdza się na jej polu wiedza naukowa, gdyż, jako prawda tego, co może mieć się inaczej, odnosi się do tego, co każdorazowo inne? Ale przecież w przypadku tego, co praktyczne, możemy również mówić o jakiejś wiedzy ogólnej, z tym jednakże zastrzeżeniem, że nie odgrywa ona tutaj roli pierwszoplanowej. Ustępuje wiedzy o tym, co poszczególne, wszak taka jest specyfika ludzkiego działania — odnosi się ono do tego, co pojedyncze i co każdorazowo może się mieć inaczej. Moment jednostkowości jest tutaj nieusuwalny,

---

[12] Platon, *Teajtet* 198a 7-8.

[13] Niepowtarzalność greckiego słowa ἐπιστήμη i jego niewyrażalność w innych językach podkreśla Marian Wesoły. Pisze: „Otóż rzeczownik *episteme*, jak i formy czasownika *epistatasthai* (etym. *epihistamai*), oznaczają dosłownie zatrzymanie (myśli) na czymś, czyli poznanie i wiedzę o czymś w sposób pewny i trwały, w przeciwieństwie do zwykłego domysłu czy mniemania (*doxa*)”. Zob. M. Wesoły, *Arystotelesowa* episteme*: przedmiot i metoda* [w:] *Z epistemologii wiedzy naukowej*, J. Such, M. Szcześniak (red.), Poznań 1998, s. 24.

[14] Arystoteles, *O duszy* 431 b 12.

wiedza zatem tylko ogólna nie może wchodzić w rachubę. Ważne więc, by działający nie przywiązywał się zbytnio do posiadanej przez siebie teoretycznej wiedzy odnoszącej się do tego, co praktyczne, gdyż każde z takich przywiązań przesłaniać może to, co dla praktyki najistotniejsze — jednostkowość każdego działania. Czy jednak Arystoteles nie ma w tym miejscu na myśli wiedzy praktycznej w teorii? I czym byłaby taka wiedza? Ten bowiem, kto ma wiedzę teoretyczną, kto zna zasadę praktycznego działania, potencjalnie zna również wszystkie wypływające z niej konsekwencje. Nie zna ich jednak aktualnie. Do tego wymagane jest już doświadczenie. Podkreśla stąd Arystoteles to, że ἐπιστήμη można nauczać i można uczyć się, a w przypadku wiedzy o tym, co praktyczne, żeby w ogóle korzyści jakieś wyciągnąć z pouczenia w jej obszarze, trzeba być już wdrożonym w dobre obyczaje, być zatem już obeznanym w jakiś sposób z wiedzą praktyczną. Wynika to z natury jej przedmiotu. Jednakże powiązanie refleksji teoretycznej i praktycznej odnośnie do działania wydaje się być związkiem nierozerwalnym i to nierozerwalnym do tego stopnia, że trudno oszacować, na ile wiedza teoretyczna jest w praktyce w akcie, a na ile w możności. Jeśli bowiem nawet etyka nie zajmuje się dociekaniami odnośnie samych zasad, założeń i fundamentów filozofii bytu, to przecież zakłada się wiedzę o nich także w zakresie tego, co praktyczne. Aktualizacją wiedzy teoretycznej jest nie tylko rozważanie problemów etycznych, ale także — i może nawet nade wszystko — jej aplikacja do praktyki: stosowanie zasad teoretycznych w działaniu. Wszak zasady te kierują rozstrzygnięciami szczegółowymi, a jeśli kierują, oznacza to, że są w praktyce aktualne nie mniej niż wtedy, gdy są właśnie rozważane jako teoremata czy problemata. I chociaż cel w etyce nie jest rozważany, lecz podejmowany, rzec można, że w etyce wiedza o celu jest z tego powodu tym bardziej w akcie, nie popada zatem w niepamięć ani nie jest wiedzą tylko potencjalnie w niej zawartą. Na cel wszak, leżący w zasięgu wzroku, nie wystarczy jednak tylko spojrzeć, albowiem w refleksji teoretycznej nabiera on wyrazistości, zostaje wybrany w sposób, w jaki zostaje wybrany ten, a nie inny, cel na tarczy (σκοπός). Arystoteles pisze — a co jest wielce znamienne, czyni to na początku *Etyki Nikomachejskiej*, przygotowując zatem grunt pod szczegółowe rozważania etyczne — że poznanie celu (τέλος) ma wielką wagę również w odniesieniu do życia, ażeby utrafić w to właśnie, w co utrafić trzeba (τοῦ δέοντος). Tak lepiej trafia w cel (σκοπός) łucznik, jeśli wcześniej określi do-celowy punkt na tarczy; może wtedy skierować swoje patrzenie na cel i dokładnie na niego[15]. By jednak oddać celny (ὀρθός) strzał, potrzebna jest już umiejętność posługiwania się łukiem, trafny sąd (ὀρθὸς λόγος) i rozsądek zatem. Dlatego Arystoteles przekonany jest, że filozofia praktyczna musi być przydatna w praktyce, nawet jeśli wiedza w obrębie tego, co praktyczne, podobnie jak w obrębie nauk przyrodniczych, nie mogąc wspierać się na tym, co jest zawsze, opiera się na tym, co zachodzi najczęściej lub w większości przypadków, jako że z istoty swej dotyczy tego, co może być i nie być, a więc co w jakiś sposób jest tylko przypadkowe.

[15] Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1094 a 22-24. Tę zależność między nauką teoretyczną a praktyką omawia Gadamer. Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 119-121.

Powróćmy do *Teajteta* i owego polowania. Otóż, mówi Sokrates, „dwojakie bywa polowanie. Jedno przed nabyciem, aby posiąść. Drugie, kiedy się już posiada, a chce się wziąć do ręki to, co się kiedyś dawniej zdobyło (ἡ μὲν ἐκτῆσθαι τοῦ κεκτῆσθαι ἕνεκα, ἡ δὲ κεκτημένῳ τοῦ λαβεῖν καὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶν ἃ πάλαι ἐκέκτητο). W ten sposób trzeba się z powrotem wyuczać tego, o czym człowiek dawno temu zdobył sobie wiadomości i już to wiedział raz; znowu podejmować wiedzę o każdym szczególe z osobna i mieć ją na świeżo — zdobyło się ją dawno, ale jej dusza nie miała pod ręką”[16]. Możemy porównać te słowa ze słowami Arystotelesa wypowiedzianymi w traktacie *O duszy*[17], według których w stosunku do swej cnoty człowiek może znajdować się w trojako rozumianym stanie. Po pierwsze: w możności, kiedy przypisujemy wiedzę człowiekowi już z racji tego, kim jest. Po drugie: w możności zasadzonej na nawyku, kiedy mówimy na przykład, że może rozważać jakieś zagadnienie na mocy posiadanej sprawności, jeśli tylko nic mu w tym nie przeszkadza. Po trzecie wreszcie: w działaniu, kiedy właśnie dane zagadnienie rozważa, sprawność swą wykorzystując. W pierwszym i drugim przypadku mamy do czynienia z wiedzą w możności, jednakże w odmienny sposób przeprowadzaną do aktu. W pierwszym — przez uczenie, zmianę jakościową (ἀλλοίωσις), częste przechodzenie z jednego stanu przeciwnego do drugiego, kiedy stan tego, do którego wraca, zmieniony jest o nabytą wiedzę; kiedy wraca do siebie innego (ἄλλος). Bo chociaż nie zmienia się budujący wtedy, gdy buduje, trudno jest pomyśleć taki stan podczas nauki, który nie zmieniałby samego uczącego się. W drugim — poprzez przejście od ἕξις do ἐνέργεια. Tej zmiany nie nazywa już Arystoteles zmianą jakościową, albo — mówi nieco dalej[18] — trzeba przyjąć dwa sposoby jakościowego zmieniania się: pierwszy nazywa ἡ ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολή, gdy jedna właściwość wymieniana jest na inną, przeciwną, drugi zaś zmianą „jakościową” ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν, odnośnie do nabytej, trwałej już dyspozycji, i do natury; rozważanie nabytej już wiedzy, w którym myśl krąży wokół tego samego; ἐνέργεια, której cel osiąga się w niej samej.

Doskonałość rzeczy wyraża się w działaniu podług jej cnoty. Jeśli zaś mówimy o ἔργον człowieka — podług cnoty najwyższej. By wrócić do tego samego działania potrzebna jest ἕξις — trwałość charakteru, dzięki której może człowiek działać zgodnie ze swym najtrwalszym przyzwyczajeniem. Dopóki się uczy, dopóki jego cnota wzrasta, dopóki nabywa ἕξις, dopóty wraca do tego samego w słabszym sensie niż ten, kto ἕξις już posiadł — ten, kto jest już rozsądny. Podobnie jest z wiedzą naukową. Uczeń potrzebuje nauczyciela; to on jest dla niego gwarantem „tego samego”; kimś, kto kiedy uczeń nie wie, co robić teraz, by dalej robić to, co robił do tej pory, wiedzę tę posiada. To właśnie działanie jest sprawdzianem i weryfikacją posiadanej wiedzy — jeśli uczeń potrafi działać, nauczyciel wie, że osiągnął cel swego nauczania[19]. Uczenie się jest ruchem i z racji tego, że jest ruchem właśnie, jest też czymś skończonym, a czego koniec określany jest osiągniętym celem ruchu; tym zatem, że się czegoś już nauczyło. „I tego, który ich [*sc.* wiadomości,

[16] Platon, *Teajtet* 198d 2-8.
[17] Arystoteles, *O duszy* 417a.
[18] *Ibid.* 417b.
[19] Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1050a 17-19.

tutaj na temat liczb] udziela nazywamy nauczycielem, a kto je przyjmuje ten się uczy. A jeżeli je ktoś posiadł i ma je w tym gołębniku, to ten wie, ma wiedzę (καλοῦμεν γε παραδιδόντα μὲν διδάσκειν, παραλαμβάνοντα δὲ μανθάνειν, ἔχοντα δὲ δὴ τῷ κεκτῆσθαι ἐν τῷ περιστερεῶνι ἐκείνῳ ἐπίστασθαι)”[20]. Ale czy dobry nauczyciel może uczyć kogoś, nie ucząc się przy tym? Arystoteles w *Fizyce*, w rozdziale trzecim księgi trzeciej, pisze rzecz bardzo kontrowersyjną: w przypadku uczenia kogoś i uczenia się mamy do czynienia z tym samym ruchem. Wielce to zastanawiające, bo działanie i doznawanie zdają się być czymś zgoła przeciwnym. Jednakże tylko ruch tutaj jest ten sam, ale uczenie pochodzi od uczącego, a bycie uczonym jest czymś, co się dzieje z tym, kto uczeniu podlega. Ruch jest jeden i ten sam, ale nie ten sam w sensie ścisłym, bo „uczyć” (διδάσκειν) to nie to samo , co „uczyć się” (μανθάνειν). Uczący — uczy, i z uczonym dzieje się to, czego uczący dokonuje. Uczący działa i to, czego uczony doznaje to nauka; to ta sama aktualność. To, co się odbywa to nauka, aktualna w uczącym i aktualizująca się w tym, kto nauczaniu podlega. Δίδαξις równa jest μάθησις, równa równością tego, co potencjalne w stosunku do tego, co rzeczywiste. Nauczyciel jest zatem tym, kto posiadając wiedzę, daje ją uczniowi, uczeń zaś tym, kto zdolny jest ją przyjąć. Mamy tutaj do czynienia z pierwszym z wymienionych w traktacie *O duszy* rodzajów możności. W uczniu dokonuje się zmiana jakościowa, ma więc tu miejsce pierwszy rodzaj polowania, ten „przed nabyciem, żeby posiąść”. Drugi zaś rodzaj, polowanie na posiadane już wiadomości, to drugi ze znanych z traktatu *O duszy* rodzajów możności — przechodzenie od posiadania do mienia. A czy wiedzy z poszczególnych dziedzin nie różni czas, który potrzebny jest na „złowienie” potrzebnych wiadomości, a także sposób przechodzenia od stanu posiadania tych wiadomości do stanu ich mienia? Ktoś uczy się matematyki, doskonaląc swe umiejętności w matematycznych zadaniach. Nie jest jednak przez to już matematykiem. Ktoś uczy się grać na kitarze, właśnie na niej grając. Ale nie znaczy to, że jest już kitarzystą. Ktoś uczy się sprawiedliwego działania, sprawiedliwie postępując. Ale nie oznacza to jeszcze, że już jest sprawiedliwy. Dla bycia sprawiedliwym Arystoteles kładzie jasne warunki: trzeba w sprawiedliwy sposób postępować świadomie, na mocy postanowienia oraz usposobienia trwałego i niezmiennego[21]. Matematykiem można być i w młodym wieku, ale trudno, będąc młodym, posiadać wiedzę niezbędną do praktycznego działania. Wymaga to już wprawy. Wiedzę o tym, czym jest sprawiedliwe postępowanie nie wystarczy zatem tylko posiadać, ale przede wszystkim trzeba mieć, wedle tej wiedzy więc postępować.

Sam sposób dochodzenia do wiedzy ma charakter powtarzania „tego samego” — jeszcze raz, na nowo. Kiedy bowiem Teajtet próbuje dojść, z niezbywalną pomocą Sokratesa i jego „położniczej sztuki”, do tego, czym jest wiedza, Sokrates zwraca się do niego: „Słusznie ci się zdaje, przyjacielu. Więc patrzajże znowu teraz od początku; wszystko, co dotąd zmaż — może teraz wyraźniej widzisz, kiedyś aż dotąd doszedł. I powiedz znowu czym właściwie jest wiedza”[22]. W chwilę później znów zachęca Teajteta do powrotu: „Może w sam raz nie od rzeczy byłoby teraz

[20] Platon, *Teajtet* 198b 4-6.
[21] Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1105a.
[22] Platon, *Teajtet* 187a 9–b 3.

zawrócić i znowu iść jak po śladzie. Lepiej chyba pójść, choćby kawałek, dobrą drogą, niż zajść daleko a źle"[23]. Zresztą sam zapis rozmowy, która wypełnia dialog, powstał na sposób zawracania. Na sposób powtarzania i poprawiania — powracania po śladach do tego, co się już wie, co już zostało zapisane, po to, by zapisaną rozmowę uczynić jak najbardziej wierną tej, która rzeczywiście miała miejsce. Kiedy bowiem Terpsion prosi Euklidesa o powtórzenie rozmowy Teajteta z Sokratesem, ten mówi, że nie powtórzy jej z pamięci, ale — jako że ma ją zapisaną — może odczytać. Zapis tejże rozmowy nie powstawał od razu, Euklides dopisywał do niej wciąż przypominające się szczegóły, a także prosił samego Sokratesa, aby ten jego pamięć uzupełniał i poprawiał. Ażeby w drodze „naprzód" dojść do tego samego, trzeba się cofnąć. W drodze „po kole" — idąc wciąż do przodu, niechybnie dojdzie się do tego samego, a nawet w obrębie tego samego wciąż się jest. Już Parmenides, a za nim Platon w *Timajosie*, rozróżnia ὅδος: drogę „wiedzącego męża", która ma charakter kołowy i jako droga myślenia „po kole" odnosi się do Tego Samego, jest „rozważaniem tych samych myśli odnośnie tych samych rzeczy" oraz πάτος: ludzki trakt o charakterze linearnym, drogę „naprzód", nieustanne (nieskończone) rozważanie wciąż nowego, jako że ma w niej udział To, co Inne[24]. Dwojakie mogą więc być powroty: kiedy wracamy do wciąż innego i kiedy wracamy do tego samego. Wiedzy nabywanie i pozostawanie w jej obrębie.

I chociaż trudno poddawać w wątpliwość rozróżnienie na wiedzę potencjalną i aktualną, sam Sokrates wydaje się wątpić w wyrazistość obrazu ptaszarni, który go wyraża. Ważny bowiem zdaje się być, wręcz zasadniczy, kontekst, w jakim rysuje Sokrates ten obraz. Ma on wszak tłumaczyć możliwość błędu. Ktoś mógłby pomylić Teajteta z Teodorem wtedy tylko, gdy jakoś zna ich obu. Jednakże, jeśli obaj są mu znani, jakże mógłby ich pomylić? Platon szuka rozwiązania tego problemu rozróżniając dwa rodzaje poznania danej osoby: pamięci i postrzeżenia, budując obraz porównujący duszę do woskowej tablicy. Błąd polegałby zatem na niewłaściwym połączeniu postrzeżenia jednej osoby z pamięcią o innej. Obraz gołębnika szuka znów rozwiązania tego problemu poprzez rozróżnienie dwóch rodzajów „wiedzenia", chociaż, jak podkreśla Ackrill, powinniśmy mówić raczej o dwóch znaczeniach „wiedzieć"[25]. O człowieku, który myli jedną liczbę z drugą, można by zatem powie-

[23] *Ibid.* 187e 1-3.

[24] Zob. D. Kubok, *'Sphairos' u presokratyków i w Platońskim „Timajosie"* [w:] *Kolokwia Platońskie. TIMAIOΣ*, A. Olejarczyk, M. Manikowski (red.), Wrocław 2004, s. 36-40.

[25] Problemowi rozumienia błędu w *Teajtecie* poświęcony jest artykuł J.L. Ackrilla, *Plato on False Belief: „Theatetus" 187-200.* Ackrill pisze, że problem w wypadku woskowej tablicy polegał na tym, że aby ktoś mógł pomylić Teodora z Teajtetem musiał znać ich obydwu, ale jego wiedza zdawała się wykluczać niemożliwość rozróżnienia ich dwóch. Rozwiązanie tego problemu zasadzało się na rozróżnieniu dwóch rodzajów poznania danej osoby: pamięci i postrzeżenia. Daje to możliwość — z jednej strony — znania jakoś ich obu, ale — z drugiej — popełnienia błędu na skutek złego połączenia postrzeżenia jednej osoby z pamięcią o drugiej. Obraz ptaszarni szuka rozwiązania problemu możliwości błędu intelektualnego przez rozróżnienie dwóch rodzajów „wiedzenia" (*two ways of knowing*), choć powinniśmy mówić o dwóch sensach „wiedzieć" (*senses of 'know'*). O człowieku, który myli jedną liczbę z inną, można powiedzieć, że zna w jakiś sposób obydwie; jedną w potencjalny sposób, drugą w aktualny. A więc wymóg znajomości obydwu liczb jest spełniony, chociaż myśli on o jednej z nich i to o tej niewłaściwej. Zob. J.L. Ackrill, *Plato on False Belief: „Theatetus" 187-200* [w:] J.L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford 1997, s. 66-67.

dzieć, że w jakiś sposób zna je obie, jedną potencjalnie, drugą — aktualnie, chociaż myśli o jednej, i to o tej niewłaściwej. Modyfikuje więc Teajtet obraz ptaszarni: zawiera ona nie tylko kawałki wiedzy, lecz również kawałki niewiedzy. Jednakże i ta zmiana nie kontentuje Sokratesa. Jakże bowiem ten, kto posiada zarówno wiedzę, jak i nie-wiedzę, znając więc je obie, mógłby wziąć jedną za drugą? Albo jak jedną, której nie zna, mógłby wziąć za drugą, również nieznaną? Czy też jak tę, której nie zna, rozpoznać jako tę, którą zna? Tym sposobem Sokrates i Teajtet powrócili w swych rozważaniach do punktu wyjścia: jak możliwy jest błąd?

Arystoteles rozumie niewiedzę w dwojakim sensie: jako brak (στέρησις) i jako ἕξις opartą na złym nawyku. Pierwszy wiązałby się z nieposiadaniem wiedzy, drugi — z posiadaniem czegoś niejako przeciwnego w stosunku do wiedzy. Działalność potencjalności rozumnych może wytwarzać także przeciwieństwa, bo „wiedza jest poznaniem rozumowym (λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη), a jeden i ten sam rozum (λόγος) daje poznanie zarówno rzeczy, jak i [jej] braku (τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν), chociaż nie w taki sam sposób"; na przykład sztuka lekarska może wytwarzać zdrowie i chorobę, choć to drugie nie bezpośrednio i jakby przypadkowo (κατὰ συμβεβηκός) — rozum może, wychodząc z tej samej zasady, wywoływać zjawiska przeciwne. Dlatego ten, kto posiada wiedzę (ὁ ἐπιστήμων), może sprawiać obydwa przeciwieństwa[26]. Czy jednak wtedy, gdy sprawia brak, gdy sprawia przeciwieństwo rzeczy, rzeczywiście ma wiedzę? Przypomnijmy, że rozróżnienie na wiedzę potencjalną i aktualną miało tłumaczyć możliwość błędu — tkwił on w niewłaściwym uchwyceniu wiadomości albo też w uchwyceniu nie-wiedzy zamiast wiedzy. Dla Platona każdy błąd jest wynikiem niewiedzy, stąd błąd działania, błąd etyczny, jest również błędem intelektualnym. Arystoteles zaś odróżnia jeden błąd od drugiego, biorąc pod uwagę to, czemu chybia. Kiedy zaś pisze, że „z możności wytwarzania [czegoś] dobrze wynika tylko możność wytwarzania lub doznawania (τῇ τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις), ale z przeciwnej [możności] nie zawsze; ten bowiem, kto sprawia dobrze, z konieczności także sprawia [po prostu], ale ten, kto tylko sprawia, niekoniecznie przez to sprawia dobrze"[27], mówi tutaj Stagiryta, jak wynika z kontekstu, o τέχνη, która tym się różni od πρᾶξις, że ma na względzie cel zewnętrzny wobec samego sprawiania. Celem działania jest zaś powodzenie jego samego. Ten zatem, kto chybia prawdy działania, nie osiąga w działaniu tego, co osiągnąć chciał, działa fałszywie. W przypadku sztuki czy też nauki błąd jest chybianiem prawdy, chybianiem dziełem, sądem, ale w odniesieniu do działania w sferze πρᾶξις chybianie prawdy jest błędem działania samego, nie stojącym względem miary zewnętrznej wobec działania. Chybienie rozsądkowi oznaczałoby chybienie siebie. Czy dlatego powiada Arystoteles, że w istocie sztuki leży próbowanie, a w odniesieniu do sfery działania każdy zamierzony błąd jest czymś nader niepożądanym?

Można utracić τέχνη, „czy to za sprawą zapomnienia, czy jakiegoś doznania, czy też czasu[28]. Można zapomnieć także tego, co się poznało i nauczyło za sprawą wiedzy naukowej, jeśli tylko długo z wiedzy tej się nie korzysta, czy to samemu

[26] Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1046b 7-20.
[27] *Ibid.* 1046b 25-28.
[28] *Ibid.* 1047a 1.

rozważając jakiś teoremat, czy też rozważając go z innym, przekazując swą wiedzę drugiej osobie. Wiedza, która nie jest przypominana, ulega odmianie. Popada w zapomnienie. Wtedy łatwo o pomyłkę. Na wiele sposobów można wszak przestać o czymś myśleć, zapomnienie jest jednym z nich. Ale, pisze Arystoteles, nie można zapomnieć φρόνησις; tym różni się ona od innych dyspozycji związanych z rozumem. Czy zatem nie można zapomnieć działania z nią zgodnego? Czy, jeśli wykształciło się w sobie umiejętność działania wedle φρόνησις, nie można zakryć w sobie do niej dostępu? O czym zapomnielibyśmy zapominając o φρόνησις? Czy oznacza to, że φρόνησις zawsze już się ma? Że ciągle jest aktualna? Czy też to, że ten, kto ją nabył, ma ją wciąż, lecz wciąż jakby nową, kiedy każdorazowo staje przed nowym zadaniem uchwycenia jej w προαίρεσις, jakby za każdym razem na nowo ją nabywał? Wiedza o φρόνησις nie poddaje się tematyzacji, odsłania się w tym, kto ją posiada — staje się widoczna w tym i przez tego, kto ją ma. I wtedy, gdy jej używa. A jak stają się widoczne τέχνη i ἐπιστήμη? Czy także nie poprzez tego, kto je ma? Ma zaś wiedzę ten, kto ma ją przy sobie, czyli — podług Platońskiego porównania — „w ręce", niczym schwytanego ptaka. Ten, kogo również i wiedza, rzec by można, ma niejako w sobie. Kto do niej nieustannie na nowo powraca, kto przyzwyczaja się do ciągłego odeń dochodzenia i odchodzenia. Zawsze jednak, by powrócić.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

ZBIGNIEW NERCZUK
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Protagoras u Sekstusa Empiryka (*PH* I 216) a platoński *Teajtet*

Wielki problem w badaniach nad Protagorasem, podobnie jak w przypadku pozostałych sofistów, stanowi ubóstwo źródeł. Dodatkową trudność wprowadza fakt, iż wśród niewielkiej ilości zachowanych przekazów, oprócz niejednokrotnie nieprzychylnych fragmentów zawartych w dialogach Platona czy pismach Arystotelesa, przeważającą większość stanowią teksty autorów późnego antyku, wśród których są Diogenes Laertios, Plutarch, Atenajos, Flawiusz Filostrat, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Porfiriusz czy Sekstus Empiryk. Ich lektura wymaga szczególnej ostrożności, zawierają one bowiem typowe dla późnego antyku pomieszanie wątków charakterystycznych dla powieści przygodowych, fantastyki i moralizującej biografistyki. W ich przypadku oddzielenie prawdy od fałszu to zadanie arcytrudne, wymagające starannego porównania przekazów, zbadania zależności między poszczególnymi źródłami oraz odrzucenia tego, co jest wynikiem perspektywy filozoficznej ich autorów.

Wśród najbardziej znaczących przekazów doksograficznych z tego okresu poświęconych myśli Protagorasa jest referat Sekstusa Empiryka zawarty w *Zarysach Pyrrońskich*[1]. Oprócz samej interpretacji tego fragmentu, interesująca — z perspektywy badań nad Protagorasem — jest również próba odpowiedzi na pytanie o źródło czy źródła, z których czerpie Sekstus. Warto się bowiem zastanowić, jak szeroka jest wiedza Sekstusa o Protagorasie, a także czy pochodzi ona z tekstów samego Protagorasa czy też z przekazów.

[1] DK 80 A 14. Fragmenty presokratyków cytuję na podstawie wydania: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, W. Kranz (Hrsg.), Bd. I-III, Dublin-Zürich 1968.

Choć może się to wydawać zdumiewające, gdy weźmiemy pod uwagę liczbę wątków zapożyczonych przez sceptycyzm od sofistyki, późnoantyczny neopyrronizm, którego dumnym przedstawicielem jest Sekstus, nie wykazuje jakiejś szczególnej rewerencji dla nurtu sofistycznego. Wprawdzie w dziele Sekstusa, stanowiącym prawdziwą „summę" sceptyczną, znajduje się szereg fragmentów z dzieł sofistów[2], parafrazy[3] oraz przekazy[4], są one jednak wynikiem historycznej pasji Sekstusa, a nie wyrazem jego aprobaty czy choćby nawet zainteresowania sofistyką. Warto wspomnieć, że podobną obojętność wobec sofistyki wykazuje, podejrzewany o sympatie sceptyczne, Diogenes Laertios, który w rozdziale poświęconym Pyrronowi, gdy wymienia prekursorów sceptycyzmu, wspomina o Homerze, Archilochu, Eurypidesie, ale ani słowem nie wspomina o żadnym z sofistów[5].

Co więcej, Sekstus nie tylko pozostaje obojętny wobec sofistyki, lecz nawet oddala wszelkie sugestie, które wskazywałyby na jakąkolwiek formę pokrewieństwa neopyrronizmu i sofistyki. Znaczące jest bowiem, że krótkie przedstawienie poglądów Protagorasa ma miejsce w I księdze *Zarysów Pyrrońskich*, gdy po ukazaniu fundamentów sceptycyzmu, Sekstus wylicza tych filozofów oraz te szkoły filozoficzne, które jego zdaniem błędnie łączy się z neopyrronizmem (*PH* I 210–241)[6]. Można się tylko domyślać, że źródłem tak dużej wagi, jaką Sekstus przykłada do wykazania odrębności neopyrronizmu, są zarzuty umniejszające oryginalność i nowatorstwo szkoły Sekstusa. Bez względu na przyczyny pozostaje jednak pewne, że Sekstusowi zależy na podkreśleniu różnic, a nie szukaniu paraleli między sofistyką a sceptycyzmem.

***

Wracając do interesującego nas pytania o źródła Sekstusa, przytoczmy zdanie F.M. Cornforda, który w swoim komentarzu do *Teajteta* pisze: „Sextus was no doubt influenced by *Theaetetus*, but appears to have had independent sources also"[7]. F.M. Cornford nie przedstawia jednak żadnego uzasadnienia dla swojej tezy.

Z perspektywy badań nad Protagorasem teza ta warta jest bliższej analizy. Już na pierwszy rzut oka widać bowiem zbieżności między tekstem *Teajteta* oraz referatem Sekstusa. Uwagę zwraca fakt, że sama struktura przekazu Sekstusa bliska jest

---

[2] Np. Protagoras: DK 80 B 1 = *AM* VII 60; Prodikos: DK 84 B 5 = *AM* IX 18 n.; Krytiasz: DK 88 B 25 = *AM* IX 54. Korzystam z następujących wydań tekstów Sekstusa Empiryka: *Sexti Empirici Opera*, H. Mutschmann (rec.), vol. II, *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. mathem. VII-XI) continens*, Lipsiae, 1914 oraz *Sexti Empirici Opera*, H. Mutschmann (rec.), vol. I, *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres continens*, J. Mau (cur.), Leipzig 1958.

[3] Np. Gorgiasz: DK 82 B 3 = *AM* VII 65 n.

[4] Np. Protagoras: DK 80 A 12 = *AM* IX 55, DK 80 A 14 = *PH* I 216; Kseniades: DK 81 A 1 = *AM* VII 53.

[5] Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum*, H.S. Long (rec.), 2 vol., Oxford 1964; IX 71-73 (dalej jako DL).

[6] Sekstus wskazuje na różnice pomiędzy neopyrronizmem a filozofią Heraklita (*PH* I 210-212), Demokryta (*PH* I 213-214), szkoły cyrenajskiej (*PH* I 215), Protagorasa (*PH* I 216-219), sceptycyzmem Akademickim (*PH* I 220-235) oraz medycyną empiryczną (*PH* I 236-241).

[7] F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge, The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London 1935 (repr. 1946), s. 35 (w przypisie 3.).

konstrukcji wywodu poświęconego Protagorasowi w platońskim *Teajtecie*. Rozpoczyna się od przedstawienia tezy *homo-mensura*, a następnie, tak jak w *Teajtecie*, przechodzi do głównych wątków ściśle powiązanych z tezą wyjściową, mianowicie do problematyki zmienności rzeczy oraz zagadnienia postrzegania. Paralelne względem *Teajteta* są również wątki dotyczące φαινόμενα oraz względności rzeczy.

Przedstawmy najpierw podobieństwa, by następnie zastanowić się nad różnicami pomiędzy referatem Sekstusa a *Teajtetem*.

Omówienie poglądów Protagorasa rozpoczyna się od przedstawienia tezy sofisty określanej jako *homo-mensura*. Warto zwrócić uwagę, że dokonany przez Sekstusa przekład terminu *metron* na jeden z centralnych dla sceptycyzmu terminów, jakim jest κριτήριον, ma również swój odpowiednik w *Teajtecie*. Sokrates w dialogu również zastępuje μέτρον w tezie *homo-mensura* słowem κριτήριον[8], a człowieka jako miarę określa mianem κριτής[9].

Podobieństwo czy „wspólność” (κοινωνία), jaką ‘wydają się’ mieć poglądy Protagorasa oraz nauka ‘pyrrończyków’, polega na tym, że w konsekwencji tezy *homo-mensura*, Protagoras:

(1) „przyjmuje fenomeny”;

(2) „w ten sposób wprowadza względność”[10].

Jak zaznacza Sekstus, poglądy ‘pyrrończyków’ różnią się jednak od poglądów Protagorasa, co uwidoczni się, jeśli przedstawi się je ‘stosownie’.

Swoje omówienie Sekstus rozpoczyna od wątku zmienności materii (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς [...]). Chociaż termin ὕλη, nie występuje ani w *Teajtecie*, ani w żadnym innym z przekazów dotyczących Protagorasa[11], to jednak wątek zmienności i płynności rzeczy jest jednym z dwu głównych zagadnień omawianych w dialogu w części poświęconej Protagorasowi. Platon przedstawia bowiem Protagorasa jako zwolennika zmiennej wizji rzeczywistości, przeciwstawiając Parmenidesowi, a stawiając w jednym szeregu z Empedoklesem, Heraklitem, Epicharmem czy Homerem. Dla wszystkich tych postaci, jak podsumowuje Sokrates w dialogu, ruch, zmiana, mieszanie się stanowi źródło tego, o czym błędnie mówi się, że „jest”. W gruncie rzeczy jednak „nie istnieje nigdy nic, a zawsze się tylko staje” (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται)[12].

Warto zaznaczyć, że poglądy zwolenników zmienności opisywane są w *Teajtecie* przy pomocy terminologii, odwołującej się do źródłosłowu ‘płynąć’. Jest tak w po-

[8] Platon, *Teajtet*, 178b: ΣΩ. Ἴθι δή, οὑτωσὶ ἐρωτῶμεν Πρωταγόραν ἢ ἄλλον τινὰ τῶν ἐκείνῳ τὰ αὐτὰ λεγόντων· πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, ὡς φάτε, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν βαρέων κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων. ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα. Οὐχ οὕτω; Wszystkie cytaty z platońskiego *Teajteta* na podstawie wydania: *Platonis Opera*, I. Burnet (rec.), vol. I tetralogias I-II continens, Oxonii 1900 (repr. 1967).

[9] *Ibid.*, 160c: ΣΩ. Ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις — τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν — καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

[10] Fragmenty *Zarysów Pyrrońskich* Sekstusa Empiryka zamieszczam w przekładzie A. Krokiewicza: Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

[11] Termin ὕλη w swym technicznym znaczeniu ‘materia’ pojawia się dopiero u Arystotelesa. Zob. J.O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, London 1990, s. 76.

[12] Platon, *Teajtet*, 152d. Korzystam z przekładu W. Witwickiego: Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

wołaniu się na homerycki mit o Okeanosie i Tetydzie, który potwierdzić ma słuszność tezy głoszącej zmienność rzeczy. Sokrates podsumowuje: „Wszystko, powiada, z nurtów się urodziło i ze zmiany” (πάντα εἴρηκην ἔγκονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως)[13]. W innym miejscu Sokrates stwierdza: „To na to samo wychodzi, co Homer mówi i Heraklit, i wszyscy ludzie tego pokroju, że wszystko się rusza jak woda w potoku (ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα), a wedle Protagorasa, arcymądrego, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”[14].

W referacie Sekstusa, podobnie jak w *Teajtecie*, wątek zmienności rzeczy zostaje spleciony z wątkiem dotyczącym postrzegania. Sekstus pisze: „Wobec tej płynności napływa ustawicznie nowe tworzywo, zastępując ubytki, zatem zmieniają się także i przeinaczają zmysły wraz ze swymi wrażeniami stosownie do wieku i do innych stanów cielesnych”[15]. Druga część tego zdania wprowadza dobrze znany w sceptycyzmie, ale obecny także w *Teajtecie* wątek zależności spostrzeżeń od stanu, w jakim znajduje się ten, kto spostrzega. Wskutek zmienności materii, jej przypływów (προσθέσεις) i odpływów (ἀποφορήσεις) oddziałujących na stany osób postrzegających, mają miejsce różnice w postrzeganiu — zależne od wieku i innych elementów konstytuujących ciała.

Myśl ta zostaje rozwinięta w dalszej części referatu. Jak pisze Sekstus, ludzie ujmują różne rzeczy odmiennie, w zależności od swoich διαθέσεις. Kto znajduje się w stanie zgodnym z naturą, ten — z tego wszystkiego, co zawarte jest w materii (ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ) — postrzega tylko to, co jawi się ludziom będącym w stanie zgodnym z naturą, a ktoś, kto znajduje się w stanie niezgodnym z naturą, ujmuje to, co właściwe ludziom znajdującym się w takim stanie. Ta sama zasada obowiązuje w przypadku takich διαθέσεις jak wiek, sen, jawa oraz wszelkie inne.

Wątek zróżnicowania spostrzeżeń u ludzi w zależności od ich stanów odgrywa ważną rolę również w *Teajtecie*. Teza *homo-mensura* implikuje bowiem prawdziwość wszystkich αἰσθήσεις, również tych, które przytrafiają się szaleńcowi, człowiekowi we śnie czy choremu. W dialogu pojawiają się liczne przykłady uzasadniające tę tezę. Jak mówi Sokrates, czasami zdarza się, że gdy wieje wiatr, jeden człowiek marznie, drugi zaś nie odczuwa zimna, albo też obaj odczuwają zimno z różną intensywnością[16]. Podobna różnica spostrzeżeń zachodzi pomiędzy człowiekiem chorym i zdrowym w odniesieniu do pokarmu: choremu pokarm wydaje się gorzki, podczas gdy dla zdrowego jest on słodki[17]. Sokrates zdrowy odczuwa wino jako słodkie, a dla Sokratesa chorego jest ono kwaśne[18].

Dobrze znany z *Teajteta* jest również wątek φαινόμενα. W referacie Sekstusa pojawia się on w związku z przekonaniem, że „wspólność” poglądów Protagorasa

[13] *Ibid.*, 152e.

[14] *Ibid.*, 160d.

[15] Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 57: ῥεύσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

[16] Platon, *Teajtet*, 152b: ΣΩ. Εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν· ἐπακολουθήσωμεν οὖν αὐτῷ. ἆρ᾽ οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν· ῥιγῷ, ὁ δ᾽ οὔ; Καὶ ὁ μὴν ἐρέμα, ὁ δὲ σφόδρα;

[17] *Ibid.*, 166e: οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίοντι τἀναντία ἔστι καὶ φαίνεται.

[18] *Ibid.*, 159d.

z pyrrończykami wynika z przyjęcie fenomenów, właściwych każdemu człowiekowi (καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ μόνα) oraz z wprowadzenia względności rzeczy.

Cały wątek φαντασία, φαίνεσθαι i φαινόμενα odgrywa w tekście dialogu tak wielką rolę, iż można przypuszczać, że terminy te mają w poglądach Protagorasa znaczenie techniczne, podobnie jak αἴσθησις czy κίνησις. Φαίνεσθαι pojawia się już w przykładzie wiatru, który wydaje się jednemu ciepły, drugiemu zimny. To „wydawanie się" zostaje w chwilę potem utożsamione z postrzeganiem, a zatem przedstawienie (φαντασία) jako efekt wydawania się (φαίνεσθαι) okazuje się być tym samym, co spostrzeżenie (αἴσθησις)[19].

Również przekonanie o względności rzeczy (καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρός τι) jest wspólne poglądom Protagorasa przedstawianym w *Teajtecie* i sceptykom. Protagorasowa rzeczywistość, przez swą nieustanną zmienność oraz fakt, że konstytuowana jest ciągle w ὁμιλία elementu czynnego i biernego, jest względna czy nawet antylogiczna! U podstaw przyjęcia takiej wizji świata leżą niewątpliwie rozstrzygnięcia ontologiczne i epistemologiczne Protagorasa. Odrzucenie Parmenidesowego ἔστι i zastąpienie go γίγνεσθαι prowadzi do odrzucenia τι (coś), które jest tak istotne dla Parmenidesa i później dla Platona jako gwarant poznawalności rzeczy. Rzeczy nie tylko nie są już „jakieś", ale w ogóle nie są „czymś", nie mają żadnej określonej istoty. W takiej sytuacji niemożliwe jest orzekanie o nich w sposób jednoznaczny. Wspominany w przykładzie wiatr ani nie jest „czymś", ani nie jest „jakiś", wskutek czego można o nim orzekać przeciwieństwa: ciepło i zimno. Brak istoty i określonych jakości jest wynikiem tego, że wszystkie rzeczy rodzą się ze „zmiany", jak już powiedzieliśmy, nie „są", lecz „stają się".

Nieuchronna sprzeczność αἰσθήσεις czy φαντασίαι wyklucza zatem jakąkolwiek formę obiektywności: sprzeczność αἰσθήσεις dotyczy nawet jednej i tej samej osoby, ponieważ jej spostrzeżenia są uwarunkowane miejscem i czasem[20]. W przypadku tezy Protagorasa za mało jest powiedzieć, że jest tyle dyskursów, ile podmiotów — skoro nawet podmioty nie są żadną stałą, należałoby raczej powiedzieć, że jest tyle dyskursów, ile αἰσθήσεις.

***

Przejdźmy teraz do omówienia różnic pomiędzy referatem Sekstusa a przekazem z *Teajteta*. U Sekstusa niektóre wątki znane z *Teajteta* są silnie przeformowane czy nawet zdeformowane. Na przykład, Sekstus, posługując się tylko jednym terminem ὕλη, opisuje pewną obiektywną podstawę zjawisk, która wydaje się być odpowiednikiem Protagorasowych χρήματα, czyli tego, co jest wynikiem interakcji (ὁμιλία) elementu czynnego i biernego.

Również przy opisie idei płynności materii, zasadniczo zgodnej z *Teajtetem*, pojawia się enigmatyczny wątek προσθέσεις i ἀποφορήσεις, który nie ma swojego odpowiednika w dialogu. Zastanawia, czym są owe προσθέσεις i ἀποφορήσεις oraz

[19] *Ibid.*, 152b–c: Τὸ δὲ φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἐστιν· ΣΩ. Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.

[20] Por. *ibid.*, 159b (chory i zdrowy Sokrates).

jaki jest sens całego zdania? Analiza znaczeń obu terminów w filozofii hellenistycznej i u Sekstusa pozwala stwierdzić, że προσθέσεις i ἀποφορήσεις (διαφορήσεις) funkcjonują jako terminy techniczne zawsze w powiązaniu z dogmatycznym *locus communis*, jakim jest zmienność materii. Sekstus posługuje się nimi wtedy, gdy pragnie w sposób najbardziej ogólny przedstawić dwa podstawowe elementy procesu zmiany materii: jej napływanie i odpływanie[21].

W *Teajtecie* nie ma również swej paraleli wątek λόγοι, które istnieją w materii i dzięki którym materia ma możliwość bycia tym wszystkim, czym się każdemu wydaje[22]. Trudno zgodzić się z E. Dupréelem, który, podkreślając, że wątek ten wykracza poza treść *Teajteta*, uważa zarazem, że wzbogaca on naszą wiedzę o Protagorasie i dowodzi niewystarczalności komentarzy do dialogu[23]. Abstrahując od różnych interpretacji terminu λόγοι[24], można przypuszczać, że jest to raczej jeszcze jedno przeformułowanie tekstu *Teajteta* w duchu polemiki sceptyczno-dogmatycznej.

Ponadto, uwagę zwraca wiele terminów pojawiających się w referacie Sekstusa, których z całą pewnością na próżno byłoby szukać u Platona. Są wśród nich pojęcia Arystotelesowe (ὕλη) oraz inne, związane z filozofią okresu hellenistycznego i późniejszą, w szczególności ze sceptycyzmem i — być może — szkołą medyczną (διάθεσις, κατασκευή, προσθέσεις, ἀποφορήσεις, μετακοσμεῖσθαι). Dobrym przykładem Sekstusowego sposobu referowania jest opis zależności spostrzeżeń od stanów, który wprawdzie posługuje się przykładami z *Teajteta*, ale słownictwo, którego przy

[21] Sama idea płynności i zmienności materii jest, jak słusznie zauważają J. Annas i J. Barnes (Sextus Empiricus, *Outlines of scepticism*, J. Annas, J. Barnes (ed.), Cambridge 2000, s. 166), dogmatycznym *commonplace*, wiązanym w literaturze filozoficznej z platonikami i stoikami. Pojawia się ona w *Zarysach Pyrrońskich* w argumentacji przeciw powiększaniu i pomniejszaniu (*PH* III, 82), w której Sekstus, opisując zmienność οὐσία, posługuje się pojęciami 'dodatku' (πρόσθεσις) i 'wypływającej' oraz 'napływającej materii' (τῆς προτέρας ὕλης ἀπορρεούσης καὶ ἑτέρας ἐπεισιούσης). Również w argumentacji zwróconej przeciw spoczynkowi czytamy: „a przecież wszelkie ciało ustawicznie się porusza zdaniem dogmatyków, którzy głoszą, że tworzywo jest płynne i że zawsze dokonywa swych rozdziałów (διαφορήσεις) oraz przydziałów (προσθέσεις); jakoż Platon nie przyznaje nawet ciałom istotnego bytu, lecz zwie je raczej 'stającymi się', a Heraklit przyrównuje ruchliwość naszej materii do wartkiego prądu rzecznego". (Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie* III 115). Wszystkie te fragmenty operują podobną metaforyką i terminologią. Być może rację ma F.M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, s. 38-39 w przypisie), który proponuje odnieść oba terminy do problematyki odżywiania i wydalania: „This may mean no more than the constant waste in our bodies repaired by nutrition (cf. *Symp.* 207d), an alteration of hunger and repletion which would modify the pleasures of eating". Argumentem za takim fizjologicznym rozumieniem προσθέσεις i ἀποφορήσεις jest niewątpliwy fakt zainteresowań zawodowych Sekstusa jako lekarza.

[22] Sextus Empiricus *PH* I 218.

[23] E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948, s. 18: „On voit que ces lignes de Sextus ne démarquent pas simplement les données du *Théétète*.Ce qu'elles nous apprennent de la matière et des *logoi*, paroles, expressions ou discours, qui sont comme en puissance dans la matière indéterminée, mérite toute attention, car cette idée bizarrement exprimée est en exacte concordance avec d'autres aspects de l'inspiration protagoricienne. La donnée de Sextus, en même temps qu'elle confirme la valeur du *Théétète* pour l'exégèse du protagorisme, qu'elle laisse entrevoir sous un aspect plus archaique, annonce l'insuffisance des commentaires du dialogue".

[24] E. Dupréel tłumaczy termin λόγοι jako 'słowa' (*expressions*) (*op. cit.*, s. 18), J. Annas, J. Barnes — 'przyczyny' (*reasons*) (Sextus Empiricus, *Outlines...*, s. 56), a A. Krokiewicz jako 'uzasadnienie' (Sekstus Empiryk, *Zarysy...*, s. 57). J. Annas i J. Barnes (Sextus Empiryk, *Outlines...*, s. 56 w przypisie), komentują: „the general sense of the view ascribed (no doubt falsely) to Protagoras is clear, but the precise sense of logoi is obscure".

tym używa, jest już ściśle związane ze sceptycyzmem (κατασκευή, μετακοσμεῖσθαι, διάθεσις) i operuje dokładnie tymi samymi sformułowaniami, przy pomocy których nieco wcześniej, w tych samych *Zarysach Pyrrońskich*, Sekstus opisywał IV trop[25].

Podsumowując, różnice między referatem Sekstusa a *Teajtetem* wynikają z tego, iż Sekstus czy źródła sceptyczne, z których korzysta, wpisują poglądy Protagorasa w znany sobie kontekst, na który składają się wypracowane na przestrzeni wieków szablony argumentacyjne i pojęciowe. Referat dotyczący Protagorasa nie różni się pod tym względem wiele od np. parafrazy traktatu Gorgiasza[26].

W świetle powyższych rozważań warto podjąć próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące źródeł Sekstusa. Z całą pewnością referat Sekstusa ma u swego źródła treść platońskiego *Teajteta*. Wprawdzie niektóre wątki są przetransformowane, ale tekst zarówno w swojej strukturze, jak i problematyce nawiązuje do platońskiego dialogu. Nie wydaje się jednak, by Sekstus korzystał bezpośrednio z *Teajteta*. Bardziej prawdopodobne jest, że źródłem tego, jak i wielu innych historycznych omówień Sekstusa (np. wspomnianej już parafrazy traktatu Gorgiasza), są jakieś sceptyczne podręczniki (ὑποτυπώσεις), pełniące funkcję podręcznych omówień podstawowych problemów z zakresu historii filozofii i sceptycznej 'dogmatyki', które dla wygody i prostoty modyfikowały treści dawnych tekstów[27]. Tylko w tym sensie bylibyśmy skłonni zgodzić się ze zdaniem F.M. Cornforda, że Sekstus korzystał z „independent sources".

Za takim źródłem referatu Sekstusa przemawia również fakt, że trzy pozostałe fragmenty poświęcone Protagorasowi, które znajdujemy w dziełach Sekstusa, zasadniczo nie wykraczają w swej zawartości dotyczącej sofisty poza problematykę *Teajteta*[28]. Pierwszy z nich, stawiając Protagorasa w szeregu tych, którzy znieśli kryterium prawdy, rozwija tezę *homo-mensura* i wskazuje na wynikającą z niej prawdziwość wszystkich przedstawień oraz mniemań, a także względność prawdy. Drugi fragment omawia pogląd Protagorasa, wedle którego wszelkie przedstawienie jest prawdziwe, i wspomina o zawartym w *Teajtecie* kontrargumencie zwanym περιτροπή[29]. W trzecim z fragmentów Sekstus wzmiankuje o traktacie Protagorasa

---

[25] Sextus Empiricus *PH* 218-219: τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται, τὸν δὲ παρὰ φύσιν ἃ τοῖς παρὰ φύσιν. Καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας καὶ κατὰ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι καὶ καθ᾽ ἕκαστον εἶδος τῶν διαθέσεων ὁ αὐτὸς λόγος. Por. opis IV tropu: Sextus Empiricus *PH* 100-101: ἔστι δ᾽ οὗτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις καλούμενος, περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις. θεωρεῖσθαι δ᾽ αὐτόν φαμεν ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἔχειν, ἐν τῷ ἐγρηγορέναι ἢ καθεύδειν, παρὰ τὰς ἡλικίας, παρὰ τὸ κινεῖσθαι ἢ ἠρεμεῖν, παρὰ τὸ μισεῖν ἢ φιλεῖν, παρὰ τὸ ἐνδεεῖς εἶναι ἢ κεκορεσμένους, παρὰ τὸ μεθύειν ἢ νήφειν, παρὰ τὰς προδιαθέσεις, παρὰ τὸ θαρρεῖν ἢ δεδιέναι, [ἢ] παρὰ τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν.

[26] Por. Z. Nerczuk, *Parafraza gorgiańskiego traktatu „O niebycie" w wersji Sekstusa Empiryka* [w:] *Sapere aude. Księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi dr hab. Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, I. Mikołajczyk (red.), Toruń 2004, s. 185-201.

[27] Por. Diogenes Laertios (DL IX 78), który wspomina o tekście Ainezydemosa będącym również ὑποτύπωσις: καθά φησιν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυρρώνεια ὑποτυπώσει (być może tożsame z *Pyrrhoneioi logoi* (DL IX 116)).

[28] Por. odrzucenie kryterium prawdy (*AM* VII 60-65), teza o prawdziwości wszystkich φαντασίαι (*AM* VII 388-389), wzmianka o agnostycyzmie Protagorasa (*AM* IX 55-57) — wszystkie te wątki obecne są w *Teajtecie* Platona.

[29] Por. Platon, *Teajtet*, 171a–c.

O bogach, o którym również wspomina się w *Teajtecie*[30], a ponadto podaje raczej fantastyczne informacje biograficzne dotyczące procesu Protagorasa, jego ucieczki i śmierci na morzu[31]. Z wyjątkiem innego niż w *Teajtecie* tytułu dzieła Protagorasa (Καταβάλλοντες, a nie Ἀλήθεια), charakterystycznej skłonności do interpretacji poglądów Protagorasa w kontekście dyskusji sceptycznych oraz sensacyjnych wątków biograficznych, pozostałe informacje mogą być łatwo odnalezione w *Teajtecie*.

Na podstawie powyższych przekonań warto odnieść się do argumentacji tych badaczy, którzy odwołują się do referatu Sekstusa jako do źródła pomocnego w rozstrzygnięciu spornych kwestii. Przykładem takiego rozumowania jest argumentacja H.A. Kocha, który, powołując się na referat Sekstusa, przyjmuje, że subiektywistyczna interpretacja *homo-mensura* (zjawisko tożsame z bytem), którą przedstawia Arystoteles w księdze Γ *Metafizyki*[32], jest mniej wiarygodna, skoro interpretację obiektywistyczną (zjawisko jako oznaka niezależnego bytu) potwierdza nie tylko platoński *Teajtet*, ale i referat Sekstusa[33]. W przypadku Sekstusa tym niezależnym bytem jest, wedle H.A. Kocha, to, co Sekstus określa mianem ὕλη.

W świetle przedstawionej przez nas tezy, wedle której referat Sekstusa korzysta z opisu *Teajteta* zawartego w nieznanych nam podręcznikach sceptycznych, próby rozstrzygania czy interpretowania *homo-mensura* przy pomocy referatu Sekstusa mijają się z celem, nie pozwalając w żaden sposób wniknąć w intencje Protagorasa, lecz przedstawiają co najwyżej pewną interpretację twierdzeń zawartych w dialogu w kręgach sceptycznych.

Powróćmy na koniec do jeszcze jednej wspomnianej na początku kwestii, mianowicie stosunku Sekstusa do sofistyki. Jak powiedzieliśmy, nie darzy on sofistyki rewerencją, chociaż duża część antydogmatycznego instrumentarium, jakim posługują się sceptycy, ma w niej swe źródło. Lekceważenie to ma wiele przyczyn, ale dużą rolę gra tu naszym zdaniem fakt, że Sekstus niewiele o Protagorasie czy o sofistyce wie. Zna sofistów tylko w takiej mierze, w jakiej przetrwali w szkicach sceptycznych, w zmodyfikowanej i dalekiej od pierwotnych intencji formie. W przeciwnym razie nie mogłoby być mowy o stawianiu Protagorasowi zarzutu dogmatyzowania w kwestii zawierania się λόγοι w materii, a zatem zarzutu odnoszącego się do przekonania, którego Protagoras nigdy nie wyraził[34].

---

[30] Por. *ibid.*, 162d–e.

[31] Również u DL IX 55.

[32] DK 80 A 17 i 19.

[33] H. A. Koch, *Protagoras bei Platon, Aristoteles und Sextus Empiricus*, „Hermes" 99 (1971), s. 280: „Man hätte nun keinen Anlass, diesem Sextus-Bericht mehr zu vertrauen als der Darstellung des Aristoteles, würde der Bericht des Skeptikers nicht durch Platons Zeugnis im 'Theaetet' bestätigt".

[34] Por. *PH* I 218.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

MARCIN KOMOROWSKI
Uniwersytet Łódzki

Proklos o platońskim *Teajtecie*

Celem opracowania jest próba określenia roli, jaką odegrał w proklosowej recepcji filozofii platońskiej dialog *Teajtet*. Do jego osiągnięcia niezbędna okazuje się analiza licznych wzmianek i odesłań do wspomnianego utworu, jakie można odnaleźć w wielu, niekiedy bardzo obszernych pracach tego późnoantycznego komentatora Platona. Oprócz głównego zadania polegającego na próbie ustalenia wpływu *Teajteta* na twórczość Proklosa w tle niniejszych rozważań pojawi się jeszcze jeden problem. Sprowadza się on w zasadzie do odpowiedzi na pytanie, czy analizując odsyłacze do *Teajteta*, jakie odnajdujemy oczywiście u Proklosa, jesteśmy w stanie powiedzieć coś na temat zaginionego obecnie komentarza, który miał ów jeden z ostatnich scholarchów Akademii poświęcić specjalnie temu dialogowi. W napisanym przez Proklosa *Komentarzu do „Timajosa"* zachowała się bowiem wzmianka poświadczająca w sposób jednoznaczny istnienie takiego komentarza[1]. Również uczeń Proklosa Marinos w swoim hagiograficznym dziele *Proklos albo o szczęściu* wspomina o *Komentarzu do „Teajteta"* jako o dziele Proklosa, potwierdzając tym samym zarówno sam tytuł, jak i jego autora[2].

---

[1] Proclus, *In Timaeum* I, 255, 25-26 Diehl: εἴρηται γὰρ ἡμῖν ἐν τοῖς εἰς Θεαίτητον περὶ τούτων διὰ πλειόνων σαφέστερον. Zob. też R. Beutler, *Proklos* [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, fortgefürht von W. Kroll und K. Mittelhaus, Stuttgart-München 1957, XXIII. 1, kol. 197.

[2] Marinus, *Proclus* 38 Boissonade: Περὶ δὲ τῶν συγγραμμάτων τοσοῦτον ἐρῶ, ὅτι ἀεὶ μὲν τῶν ἄλλων πάντων προετίθει τὰ εἰς Τίμαιον ὑπομνήματα. Ἠρέσκετο δὲ πάνυ καὶ τοῖς εἰς Θεαίτητον. Zob. też L.J. Rozán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, s. 41. Warto zauważyć niedawne pojawienie się nowszego wydania tekstu Marinosa: Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A-.Ph. Segonds, Paris 2001. Wydanie to oceniam jednak krytycznie, gdyż w porównaniu z edycją Boissonade z roku 1814 w warstwie tekstowej w zasadzie dostarcza tylko nowego podziału na akapity i zmienionej, niekiedy

Proklosowe uwagi, odwołania i cytaty z platońskiego *Teajteta* pojawiają się w dziewięciu jego traktatach i komentarzach w liczbie ponad czterdziestu, uwzględniając oczywiście tylko te, które zostały jednoznacznie wskazane przez ich autora przy pomocy formuły ἐν Θεαιτήτῳ[3]. Trzeba przyznać jednak, że wynik ten nie jest zbyt imponujący, jeśli porówna się go dla przykładu z obecnością chociażby dialogu *Fajdros* w samej tylko *Teologii Platona*, gdzie ilość odwołań, cytatów i różnego rodzaju wzmianek dotyczących tego średnioakademickiego pisma Platona da się określić na przeszło trzysta[4]. Zabawną musiałaby się wydać również próba ilościowego zestawienia obecności *Teajteta* z wpływem, jaki na twórczość Proklosa wywarły pisma takie jak *Timajos* i *Parmenides*, o których nie omieszkał stwierdzić nasz komentator, powołując się oczywiście na autorytet Jamblicha, iż „cała teoria Platona zawarta jest w tych dwóch dialogach"[5]. Platońskiego *Timajosa* i *Parmenidesa* opatrzył Proklos oczywiście bardzo obszernymi komentarzami, które szczęśliwie zachowały się do naszych czasów[6].

Przejdźmy obecnie do analizy wybranych odwołań do dialogu *Teajtet*, które można odnaleźć w dziełach tego bardzo ważnego, lecz niestety zapoznanego do niedawna w polskiej literaturze filozoficznej autora[7].

---

niestety na gorszą, interpunkcji. Zaletą wydania jest równoległy przekład francuski, rozbudowane przypisy oraz obszerny wstęp.

[3] Odesłania te pojawiają się w następujących dziełach: *Komentarz do „Timajosa", Komentarz do „Parmenidesa", Komentarz do „Państwa", Teologia Platona, Komentarz do „Alkibiadesa I", Komentarz do pierwszej księgi „Elementów" Euklidesa, Komentarz do „Kratylosa", O istnieniu zła, O opatrzności i przeznaczeniu.*

[4] Zob. *Index auctorum* [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. VI, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris 1997, s. 208-210. Zob. też A. Sheppard, *Plato's 'Phaedrus' in the „Theologia Platonica"* [w:] *Proclus et la Théologie Platonicienne*, (ed.) A.Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, s. 415-423.

[5] Proclus, *In Timaeum* I 13, 14-17: ὀρθῶς ἄρα φησὶν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐν τοῖς δύο τούτοις περιέχεσθαι διαλόγοις, Τιμαίῳ καὶ Παρμενίδῃ. Zob. M. Komorowski, *Proklos jako komentator Platona*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica" 16 (2004), s. 27-28; *Introduction* [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. I, H.D. Saffrey et L.G. Westerink (ed.), Paris 1968, s. LVI; E.R. Dodds, *Introduction* [w:] Proclus, *The Elements of Theology*, E.R. Dodds (ed.), Oxford 1963 [reprint 1999], s. XIII, przyp. 2.

[6] Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem* [w:] Proclus, *Opera inedita*, V. Cousin (ed.), Paris 1864 [reprint: Hildesheim 1961]; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, E. Diehl (ed.), Lipsiae 1903-1906, vols. I-III. Omówienie tych dzieł można znaleźć w: P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris 1969, s. 66-207; Th. Whittaker, *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism. Second Edition with a Supplement on the Commentaries of Proclus*, Cambridge 1928, s. 248-295.

[7] Zarys historii polskich badań nad Proklosem wyznaczają następujące daty: rok 1900 (W. Rubczyński, *Studja neoplatońskie*, „Przegląd Filozoficzny" nr 3), rok 1917 (B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu oraz stanowisku jego w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny", nr 20 — zarówno ten, jak i poprzedni autor Proklosa jedynie wzmiankuje bądź też cytuje), rok 1967 (M. Gogacz, *O właściwe rozumienie filozofii Proklosa*, „Roczniki Filozoficzne KUL", t. XV, z. 1 — autor ten czyni z Proklosa nieświadomego rzecznika zasady racji dostatecznej), rok 2002 (M. Dzielska, *Wielki Proklos* [w:] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002 — jest to solidne opracowanie biografii, głównie w oparciu o Marinosa i nowszą literaturę przedmiotu, tak francuską, jak i angielską; niestety pominięcie przypisów utrudnia korzystanie z tego opracowania), rok 2002 raz jeszcze (wymieniony poprzednio przekład jednego z systematycznych dzieł filozoficznych Proklosa), rok 2002 po raz ostatni (S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa — przegląd problematyki samopoznania i zwrotu do siebie samego w wybranych pismach Proklosa

W *Komentarzu do Parmenidesa* odwołuje się Proklos do platońskiego *Teajteta* w sumie osiem razy, używając formuły ἐν Θεαιτήτῳ[8]. Przyjrzyjmy się zatem nieco bliżej wskazanym odsyłaczom.

Po raz pierwszy dialog wzmiankowany jest w ogólnym wprowadzeniu do dialogu *Parmenides* zawartym w księdze pierwszej komentarza. Zastanawia się tam Proklos między innymi nad celem[9] platońskiego *Parmenidesa* i przedstawiając różne stanowiska interpretacyjne wymienia takie, według których celem tym jest ćwiczenie logiczne[10]. Nieco dalej czytamy: Εἰσὶ δ' οὖν τινες οἵ λογικὸν εἶναι τὸν σκοπὸν εἰρήκασι τοῦδε τοῦ διαλόγου (καθάπερ ἐν Θεαιτήτῳ πρὸς Πρωταγόραν ἀντέγραψε πάντων λέγοντα χρημάτων μέτρον τὸν ἄνθρωπον, δεικνὺς οὐ μᾶλλον ὄντα τοῦτον μέτρον πάντων χρημάτων ἢ ὗν καὶ κυνοκέφαλον), καὶ αἱρειν ἀφέντες τὴν τῶν πραγμάτων θεωρίαν, ἰδόντες ἐφ' ἑκάτερα κρουομένους τοὺς λόγους. τοτὲ μὲν τῷ εἶναι τὸ ἕν, τοτὲ δὲ τῷ μὴ εἶναι τῶν ἑπομένων[11]. W przytoczonym powyżej fragmencie stwierdza się, że są tacy interpretatorzy dialogu *Parmenides*, którzy sądzą, że jego celem jest dyskusja. *Teajtet* zostaje przywołany jedynie jako wzorcowa ilustracja takiego sposobu argumentowania, a konkretnie mówiąc, Proklos przypomina tylko tę jego część, w której zawarty jest dobrze znany epizod z Sokratesem rozprawiającym się z tezą Protagorasa[12].

Na kolejną wzmiankę o dialogu *Teajtet* natrafimy kilka stron dalej. Po zwolennikach interpretacji logicznej Proklos omawia następną grupę interpretatorów *Parmenidesa,* którzy widzieli w tym dialogu przede wszystkim studium bytu[13]. Ich zdaniem sam Platon miał wychwalać Parmenidesa za głębię jego rozważań[14]. Proklos odwołując się do *Teajteta* zdaje się identyfikować jedynie miejsce, które mogli mieć jego zdaniem na myśli wspomniani interpretatorzy. Czytamy bowiem: Φησὶ γοῦν ἐν τῷ Θεαιτήτῳ Σωκράτης Παρμενίδῃ συγγενέσθαι νέος ὢν μάλα πρεσβύτῃ, καὶ ἀκοῦσαι φιλοσοφοῦντος ἐκείνου περὶ τοῦ ὄντος, οὐχὶ μεθόδους γυμναστικάς, ἀλλὰ βάθος ἐχούσας ἐπιβολάς· φοβεῖσθαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνῶσι, τί τε διανο-

[s. 324-331]), rok 2003 (A. Woszczyk, *Problematyka Platońskiego Sofisty według Jamblicha z Chalkis na tle interpretacji neoplatońskich* [w:] *Kolokwia Platońskie. ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ·ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, M. Manikowski (red.), Wrocław — Proklos wzmiankowany i cytowany), rok 2004 (M. Komorowski, *Proklos jako komentator Platona...*); wtedy to pojawiały się poświęcone Proklosowi i jego filozofii artykuły bądź też tłumaczenie jednego z jego bardzo licznych dzieł.

[8] Proclus, *In Parmenidem* 631, 7 Cousin; 636, 9; 657, 5; 900, 36; 991, 35; 1109, 33; 1156, 39; 1158, 28; cf. też *index* w wydaniu Cousin.

[9] *Ibid.*, I 630, 21-25 Cousin: Τούτων δὲ ἡμῖν προδιατεταγμένων, ἀναγκαία λοιπόν ἐστιν ἡ τοῦ σκοποῦ ζήτησις καὶ ἡ θεωρία, πῶς ἅπαντα ταῦτα πρὸς τὸν ἕνα συνήρτηται τοῦ διαλόγου σκοπόν, ὃν ἂν φήνῃ ὁ λόγος. Zob. Też J.M. Dillon, *Introduction to Book I* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides"*, G.R. Morrow and J.M. Dillon (trans.), Princeton 1987, s. 4-5.

[10] *Ibid.*, I 630, 37–631, 1 Cousin: Εἰσὶ δέ τινες καὶ γεγόνασι τῶν ἔμπροσθεν, οἳ τὸν τοῦ διαλόγου τοῦδε σκοπόν εἰς λογικὴν ἀνέπεμψαν γυμνασίαν. Zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book I* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides"*, s. 7.

[11] *Ibid.*, I 631, 5-14 Cousin.

[12] Platon, *Theaetetus*151e 8–162a 3 Burnet.

[13] Proclus, *In Parmenidem* I 635, 31-36 Cousin.

[14] *Ibid.*, I 636, 5-9 Cousin: Καὶ δὴ καὶ φασὶν αὐτὸν εἶναι τὸν Πλάτονα τὸν περὶ τοῦ Παρμενίδου βοῶντα καὶ μαρτυρόμενον περὶ τούτων τῶν ἐνταῦθα λόγων, ὡς ἄρα βάθος ἔχουσι παντάπασι γενναῖον.

ούμενος εἶπεν ἐκεῖνα παντάπασιν ἀπολειφθῶσι [...][15]. Dodajmy na marginesie, że we fragmencie 183e 5–184a 5 *Teajteta*, gdzie mowa jest o spotkaniu młodego Sokratesa ze starym Parmenidesem, a do którego to miejsca dialogu odsyła Proklos, nie wspomina się ani słowem o tym, żeby Sokrates słuchał filozoficznych rozważań Parmenidesa o bycie. Brak tych słów w oryginalnej wypowiedzi Sokratesa zawartej w dialogu można chyba wyjaśnić w ten sposób, że dla neoplatoników późnej starożytności sama obecność osoby Parmenidesa odczytywana była najprawdopodobniej alegorycznie[16], jako jednoznaczne wprowadzenie przez autora problematyki bytu.

Trzeci[17] raz dialog *Teajtet* wspomniany jest przez Proklosa w końcowych partiach ogólnego wprowadzenia do *Parmenidesa*, poświęconych porównaniu dwóch rodzajów dialektyki, a mianowicie platońskiej i tej stosowanej przez Parmenidesa. Ostatnim z problemów poruszanych we wspomnianym wprowadzeniu jest zagadnienie określania dialektyki jako gadulstwa[18]. Analizując różne wypowiedzi związane z zasygnalizowaną kwestią, Proklos przytacza platońskiego *Teajteta* jako przykład, w którym Sokrates określając siebie jako dialektyka mianem gaduły[19], ma na myśli zapewne posiadanie wątpliwości oraz ciągłe żonglowanie tymi samymi argumentami bez wyprowadzenia z nich jakiejkolwiek konkluzji[20].

Po raz czwarty natrafiamy na wzmiankę o platońskim *Teajtecie* dopiero w księdze czwartej komentarza poświęconej egzegezie paradoksów uczestnictwa pojawiających się w pierwszej części platońskiego *Parmenidesa*[21]. Po omówieniu aporii[22] znanej od czasów Arystotelesa jako τρίτος ἄνθρωπος[23] i związanej ze zwielokrotnieniem się idei w nieskończoność podczas stosowania procedury synoptycznej[24], przechodzi Proklos do kwestii traktowania idei jedynie jako myśli[25]. Zagadnienie to było oczywiście również jednym z punktów oryginalnej dyskusji w platońskim *Parmenidesie*[26]. Podsumowując swoje uwagi o ideach rozważanych jako myśli stwierdza Proklos: Ταῦτα δ᾽ οὖν, ὅπερ ἔφην, θεωρήσειας ἂν ἐκ τοῦ φάναι τὸν Παρμενίδην τὸ νόημα ὄντος εἶναί τινος· ὃς καὶ τὴν δόξαν εἶπεν ἐν Θεαιτήτῳ τινός· ὅθεν καὶ τὸ μὴ ὂν ἀδόξαστον, καὶ πᾶν τὸ γιγνώσκειν τι, καὶ οὐχὶ μηδέν[27]. Jak widać na podstawie

[15] *Ibid.*, I 636, 9-15 Cousin.

[16] Na temat teorii interpretacji stosowanej przez późnych neoplatoników zob. J. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

[17] Oczywiście przed tym trzecim wyraźnym odwołaniem, które mam na myśli, *Teajtet* pojawia się wcześniej jako przykład zastosowania jednego z trzech rodzajów dialektyki wyróżnionej przez Proklosa we fragmencie 654, 15-31 Cousin.

[18] Proclus *In Parmenidem* I 656, 15–658, 31 Cousin. Zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book I* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 10-11.

[19] Por. Platon, *Theaeteus* 195b 9–d 5 Burnet.

[20] Proclus, *In Parmenidem* I 657, 5-18 Cousin.

[21] Zob. też pouczającą analizę zawartości tej księgi autorstwa Dillona znajdującą się w *Introduction to Book IV* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 195-209.

[22] Platon, *Parmenides* 131e 8–132b 2 Burnet.

[23] Aristoteles, *Metaphysica* I 990b 17 Ross.

[24] Proclus, *In Parmenidem* IV 877, 32–890, 38 Cousin; zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book IV* w: Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 201-202.

[25] Proclus, *In Parmenidem* IV 890, 39–906, 2 Cousin; zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book IV* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 202.

[26] Platon, *Parmenides* 132b 3–c 12 Burnet.

[27] Proclus, *In Parmenidem* VI 900, 33-38 Cousin.

przytoczonego fragmentu, dialog *Teajtet*, a konkretnie mówiąc to miejsce z niego, w którym mówi się o niemożliwości występowania bezprzedmiotowych opinii[28], został przywołany jedynie jako dodatkowe świadectwo wspierające tezę, że myśl musi odnosić się do realnie istniejącego przedmiotu. Jego rola w analizowanym ustępie jest co najwyżej pomocnicza oraz ma charakter wyłącznie erudycyjny.

Piąte odwołanie jest w zasadzie syntetycznym powtórzeniem wyróżnionego przez nas nieco wyżej odwołania trzeciego. Powtórka wcześniejszych rozważań została jednak skrupulatnie odnotowana przez samego autora *Komentarza do Parmenidesa*[29]. Proklos przypomina nam więc po prostu postać Sokratesa, który określa swoje postępowanie dialektyczne jako gadulstwo[30]. Podobnie jak w poprzednim, trzecim odwołaniu do *Teajteta*, tu również mamy do czynienia ze zwykłym przykładem ilustrującym.

Kolejny raz odnajdujemy wzmiankę o *Teajtecie* w księdze VI. Księga ta, najogólniej rzecz biorąc, jest poświęcona egzegezie pierwszej hipotezy platońskiego *Parmenidesa*[31]. Swoją egzegezę poprzedził Proklos między innymi dyskusją dotyczącą ilości hipotez w tekście *Parmenidesa*[32]. Część właściwą księgi rozpoczynają rozważania nad celem pierwszej hipotezy, a konkretnie mówiąc, stawiany jest tu problem, czy hipoteza ta dotyczy tylko jednego boga, czy też boga oraz wielu bogów[33]. W toku wywodu okazuje się, że chodzi w niej o powrót do Jedna samego (ἀναδραμεῖν [...] ἐπ᾽ αὐτὸ τὸ ἓν) oraz o kontemplację jego transcendencji (θεωρῆσαι πῶς ἐξῄρηται τῶν ὅλων ἐκεῖνος)[34]. Nie ma oczywiście potrzeby przypominać, że Jedno Proklos traktuje jako najwyższego boga i przyczynę wszystkiego[35]. W części trzeciej księgi VI przechodzi komentator do szczegółowej analizy tekstu dialogu[36]. Analiza ta oczywiście prowadzona jest w kontekście oraz z perspektywy problematyki Jedna. Odwołanie do dialogu *Teajtet* pojawia się w części końcowej księgi, gdzie rozważania dotyczą negacji stosowanych w odniesieniu do Jedna[37]. Przywoływany przez Proklosa fragment *Teajteta*[38], który mówi o konieczności występowania

---

[28] Platon, *Theaetetus* 167a 7-8 Burnet: οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δνατόν δοξάσαι.

[29] Proclus, *In Parmenidem* V 991, 29-30 Cousin: καθάπερ εἰπὼν οἶδα καὶ πρὸ τῶν ἐξηγήσεων oraz V 991, 33-34 Cousin: ὡς καὶ τοῦτο προεῖπον. Zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book V* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides"*, s. 325-326.

[30] *Ibid.*, V 991, 34-37 Cousin: δεινὸν γὰρ πρᾶγμα, φησίν αὐτὸς ἐν Θεαιτήτῳ, ἀδολέσχης ἀνὴρ, ἑαυτὸν λέγων ἄνω καὶ κάτω στρέφοντα τοὺς λόγους περὶ ὧν ἐκεῖ τὴν ζήτησιν ἐποιεῖτο. W sprawie odsyłacza do tekstu Platona por. przypis 19 niniejszych rozważań.

[31] Zob. też analizę zawartości tej księgi przeprowadzoną przez Dillona w *Introduction to Book VI* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides"*, s. 385-399.

[32] Proclus, *In Parmenidem* VI 1039, 5-11 Cousin.

[33] *Ibid.*, VI 1064, 21–1065, 1 Cousin: Πρῶτον εἰπεῖν χρὴ τίς ὁ τῆς πρώτης ὑποθέσεως σκοπός· ἆρα περὶ θεοῦ μόνον, ἢ περὶ θεοῦ καὶ περὶ θεῶν, καθάπερ λέγουσί τινες· Zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book VI* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides"*, s. 389.

[34] *Ibid.*, VI 1071, 4-8 Cousin.

[35] Szeroko na ten temat rozprawia w księdze drugiej *Teologii Platona*, nad której przekładem na język polski obecnie pracuję.

[36] Proclus, *In Parmenidem* VI 1092, 16-18 Cousin: αὐτὴν δὲ τὴν λέξιν λοιπὸν ἐπισκεπτέον, ἵνα καὶ ταύτην ἐπὶ τὴν τῶν πραγμάτων θεωρίαν ἐπαναγάγωμεν. Zob. Też J.M. Dillon, *Introduction to Book VI* w: Proclus, *Commentary on Plato's 'Parmenides'*, s. 393.

[37] *Ibid.*, VI 1108, 19 Cousin i dalej. Por. też J.M. Dillon, *Introduction to Book VI* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides"*, s. 397.

[38] Por. Platon, *Theaetetus* 176a 5-8 Burnet.

całego zła[39], pełni funkcję dowodu czy też świadectwa[40] przemawiającego na korzyść tezy, że wyrażenia typu δεῖ μὴ εἶναι nie należy stosować w odniesieniu do desygnatów, które posiadają brak[41], co w istocie ma uzasadniać nieco wcześniejsze twierdzenie, że w analizowanym przez Proklosa fragmencie *Parmenidesa* negacje, których używa Platon, nie wyrażają braku.[42]

Dwie ostatnie wzmianki o dialogu *Teajtet*, siódmą i ósmą, odnajdujemy w końcowej, VII księdze komentarza[43]. Księga ta jest poświęcona przede wszystkim problematyce Jedna, identyfikowanego jednakże jako najwyższe dobro[44]. W toku wywodu Proklos rozważa między innymi kwestię dotyczącą tego, czy Jedno znajduje się w ruchu czy w spoczynku, i aby ją rozwiązać, zmuszony jest przedstawić systematyczny podział wszystkich rodzajów ruchu[45]. Przywołuje on początkowo platoński podział na dziesięć kategorii ruchu[46] przedstawiony w *Prawach*[47], który następnie stara się zredukować do formy dwudzielnej[48]. Jeśli zastosujemy podział wszystkich ruchów na dwa, to otrzymamy kategorię ruchu przestrzennego oraz kategorię zmiany. Taki podział da się, zdaniem Proklosa, odnaleźć[49] już w platońskim *Teajtecie*[50]. Wzmianka dotycząca *Teajteta* ma więc w zasadzie charakter informacyjny. Proklos odwołuje się po prostu do miejsca w tekście Platona, w którym komentowany autor wspomina o dwóch rodzajach ruchu: zmianie i ruchu przestrzennym. Jest to jednak z jego strony nie więcej, jak tylko popis erudycyjny i wykazanie się znakomitą znajomością tekstów platońskich. Ten sam charakter zachowuje ostatnie z odwołań do tekstu *Teajteta*, jakie odnajdujemy w *Komentarzu do Parmenidesa*[51].

Podsumowując dotychczasowe rozważania poświęcone obecności platońskiego *Teajteta* w niezwykle obszernym tekście Proklosowego *Komentarza do Parmenidesa*, należy stwierdzić, że po pierwsze w kilkuset stronicowym tekście komentarza odnajdujemy tylko osiem odwołań do tego dialogu, przy czym dwa z nich są powtórzeniami. Po drugie wszystkie wzmianki dotyczące dialogu *Teajtet* są czynione niejako na marginesie głównego toku rozważań i nie wnoszą w zasadzie do nich

[39] Proclus, *In Parmenidem* VI 1109,31-33 Cousin: οὕτω καὶ αὐτὸς εἶπε περὶ τῶν κακῶν πάντων ὅτι ἀναγκαῖον αὐτὰ εἶναι ἐν τῷ Θεαιτήτῳ.

[40] *Ibid.*, VI 1109, 27-28 Cousin: Τεκμήριον δέ.

[41] *Ibid.*, VI 1109, 33-34 Cousin: Τὸ οὖν δεῖ μὴ εἶναι οὐ τοῖς ἐστερημένοις ἐστὶ προσοιστέον.

[42] *Ibid.*, VI 1109, 22-23 Cousin: ὁ Πλάτων ἐνδείκνυται περὶ τῶν ἀποφάσεων τούτων ὡς οὐχὶ στερητικῶν οὐσῶν.

[43] *Ibid.*, VII 1156, 37–1157, 2 Cousin oraz VII 1158, 28-34.

[44] L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996, s. 180.

[45] Proclus, *In Parmenidem* VII 1155, 15-17 Cousin: Ἐπειδὴ ζητοῦμεν εἴτε κινεῖται τὸ ἕν εἴτε μή, τοῦτο γὰρ πρότερον σκεπτέον, διειλόμεθα τὰς κινήσεις πάσας. Zob. też komentarz Dillona w *Introduction to Book VII* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 477-479.

[46] *Ibid.*, VII 1155, 17-26 Cousin. Zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book VII* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 478.

[47] Zob. Plato, *Leges* IX 893b 6–894c 8 Burnet.

[48] Proclus, *In Parmenidem* VII 1155, 26-30 Cousin: Νυνὶ δὲ ἄλλον τρόπον συνοπτικώτερον διελεῖν προσῆκεν [...]. Πῶς οὖν ἂν πάσας συντόμως περιλάβωμεν ἢ εἰς δύο τεμόντες αὐτάς·

[49] *Ibid.*, VII 1156, 37–1157, 2 Cousin. Zob. też J.M. Dillon, *Introduction to Book VII* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's „Parmenides”*, s. 478.

[50] Zob. Platon, *Theaetetus* 181d 5-6 Burnet: ΣΩ. Δύο δὲ λέγω τούτω εἴδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν.

[51] Proclus, *In Parmenidem* VII 1158, 28-34 Cousin.

żadnych istotniejszych treści. Zastanawiając się nad pytaniem, jak mógłby wyglądać omawiany komentarz po usunięciu wyliczonych wzmianek dotyczących dialogu *Teajtet*, należy odpowiedzieć, że naszym zdaniem brak wyliczonych odwołań nie powinien w większym stopniu zaburzyć toku wywodów ani konstrukcji literackiej analizowanego dzieła.

Przejdźmy teraz do dalszej analizy obecności *Teajteta* w kolejnej z prac Proklosa. W *Komentarzu do pierwszej księgi „Elementów" Euklidesa*[52] odnajdujemy tylko dwie wzmianki, jakie czyni Proklos o platońskim *Teajtecie*. Oba odsyłacze do dialogu sygnalizuje formuła: ὁ ἐν Θεαιτήτῳ Σωκράτης[53]. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej.

Zarówno pierwsze jak i drugie odwołanie do *Teajteta* pojawia się w pierwszej części *wstępu* wprowadzającego czytelnika ogólnie w zagadnienia matematyki. Anglosaski tłumacz Proklosa, Morrow, określa[54] nawet wspomniany prolog jako „jedyny systematyczny traktat" z okresu starożytności, który poświęcony jest temu, „co można by obecnie nazwać filozofią matematyki". Proklos po przedstawieniu w nim sposobu, w jaki rozumie pośredni ontycznie status bytów matematycznych[55] wypełniających to, co znajduje się pomiędzy substancjami całkowicie niepodzielnymi, a w odniesieniu do materii podzielnymi[56], przechodzi do rozważań nad zasadami całej substancji matematycznej, co nieuchronnie prowadzi tego, kto oddaje się takim roztrząsaniom, do dwu naczelnych zasad wszystkiego: kresu i tego, co nieokreślone[57]. W toku dalszego wywodu dowiadujemy się, że nie tylko to, co uchwytywalne umysłem uczestniczy w kresie oraz w tym, co nieokreślone[58], lecz także przedmioty matematyki, o których skądinąd wiemy, że podpadają pod zdolność rozumowania (διάνοια)[59], okazują się być rezultatami działalności kresu i nie-

[52] Warto, jak sądzę, w tym miejscu zwrócić uwagę na dwa interesujące artykuły Muellera (I. Mueller, *Iamblichus and Proclus' Euclid Commentary*, „Hermes" 115 (1987), s. 334-348 oraz I. Mueller, *Mathematics and Philosophy in Proclus' commentary on Book I of Euclid's 'Elements'* [w:] *Proclus lecteur et interprète des Anciens, Actes du colloque international du CNRS, Paris 2-4 octobre 1985*, J. Pépin et H.D. Saffrey (ed.), Paris 1987, s. 305-318) dotyczące (1) problemu podobieństw i różnic pomiędzy komentarzem Proklosa a dziełem *De communi mathematica scientia* Jamblicha oraz (2) sposobu prezentacji przez Proklosa tzw. „philosophy of geometry" określanej przez autora artykułu jako „projectionism".

[53] Proclus, *In Euclidem* 10, 2 oraz 27, 22-23 Friedlein. Zob. też *Index nominum* w wydaniu Friedleina, s. 440.

[54] G.R. Morrow, *Introduction* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, G.R. Morrow (transl.), Princeton 1970 [Paperback 1992], s. LVII. Zob. też *Preface* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. XXXIV.

[55] Proclus, *In Euclidem* 3, 1-5, 14 Freidlein; cf. *Ibid.*, 4, 18-19: τὰ δὲ μαθηματικὰ [...] μέσην κεκλήρωται τάξιν. Zob. też G.R. Morrow, *Introduction* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. LVII-LVIII; I. Mueller, *Foreword to the 1992 Edition* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. XXIV.

[56] *Ibid.*, 5, 11-14 Friedlein: Ἡ μὲν δὴ μεσότης τῶν μαθηματικῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τοιαύτη νοείσθω, πρός γε τὸ παρὸν τὸ μεταξὺ συμπληροῦσα τῶν τε παντελῶς ἀμεριστῶν οὐσιῶν καὶ τῶν περὶ τὴν ὕλην μεριστῶν γινομένων. Por. R. Beutler, *Proklos*, kol. 201.

[57] *Ibid.*, 5, 14-21 Friedlein. Zob. też I. Mueller, *Foreword...* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. XXV-XXVI.

[58] *Ibid.*, 5, 25–6, 2 Friedlein: τὰ μὲν γὰρ νοητὰ γένη [...] πρώτως μετέχει τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου. Zob. też R. Beutler, *Proklos*, kol. 201.

[59] *Ibid.*, 3, 14–4, 8 Friedlein: διόπερ οἶμαι καὶ ὁ Πλάτων [...] ἀπεδίδου [...] τοῖς δὲ μέσοις, οἷα

określoności[60], chociaż w przypadku rzeczywistości matematycznej oprócz dwóch naczelnych zasad niezbędne jest oddziaływanie jeszcze innych współprzyczyn[61]. Następnie proponuje Proklos zajęcie się ogólnymi twierdzeniami matematycznymi, które w pewien sposób pochodzą od jakiejś jednej nauki zawierającej jednocześnie wszystkie działy matematyki[62]. Od ogólnych twierdzeń matematyki przechodzi nasz autor niepostrzeżenie do zagadnienia owej zagadkowej nauki i zastanawia się nad problemem, czym też ona może być. Wiedza ta, dotycząca wspomnianych ogólnych twierdzeń, poprzedza więc wiele innych rodzajów wiedzy, udziela im też zasad, a te inne jej rodzaje są w niej w pewien sposób ufundowane[63]. Proklos charakteryzuje ten rodzaj poznania w następującym fragmencie swoich rozważań: „[...] liczne nauki przyjmują od niej powszechne definicje i tak długo poznanie wznosi się od bardziej szczegółowego do tego o większym stopniu ogólności, dopóki nie dojdziemy z powrotem do poznania, które jest nauką o bycie jako takim. Ponieważ nauka ta nie traktuje jako wartościowych badań dotyczących cech samych w sobie przysługujących liczbom, ani też tego, co wspólne wszystkim wielkościom, a rozważa jedną i zarazem jedyną substancję wszystkich bytów oraz istnienie, dlatego też w całości zawiera wszystkie nauki, wszystkie też od niej uzyskują swoje zasady. Nauki znajdujące się wyżej dostarczają bowiem zawsze pierwszych założeń w dowodach tym, które są pod nimi. Najdoskonalsza zaś z nauk użycza od siebie zasad wszystkim naukom, jednym zasad o większym stopniu ogólności, drugim zaś nieco bardziej szczegółowych. Z tego też powodu Sokrates w *Teajtecie* łącząc żarty z poważnym wysiłkiem porównuje obecne w nas nauki do gołębi. Twierdzi o nich, że jedne latają w stadach, a inne oddzielnie od pozostałych. Nauki o szerszym zakresie i większym stopniu ogólności zawierają bowiem w sobie wiele nauk o daleko posuniętej szczegółowości, te natomiast, które posiadają odrębne gatunkowo treści, biorąc swe początki od różnych pierwszych zasad, są od siebie oddzielone i brak pomiędzy nimi wzajemnych powiązań. Niech zatem jedna nauka zostanie sklasyfikowana jako wcześniejsza od wielu, również tych matematycznych; nauka, która umożliwia poznanie tego, co jest wspólne i przenika przez wszystkie rodzaje, i która dostarcza zasad wszystkim naukom matematycznym”[64]. Jak widać w zacytowanym fragmencie, oprócz dość dokładnej charakterystyki omawianej jednej wiedzy[65] obejmującej sobą wszystkie inne oraz udzielającej pozostałym naukom ich

---

δή ἐστι τὰ τῆς μαθηματικῆς εἴδη, [...] τὴν διάνοιαν. Por. Platon, *Respublica* VI 511d 2-5 Burnet: διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ᾽ οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν. Zob. też Proclus, *In Euclidem* 11, 26–12, 2 Friedlein: Τὸ μὲν οὖν κριτήριον τῶν μαθημάτων ἁπάντων τοιόνδε κατὰ τὸν νοῦν ἀφοριζόμεθα τοῦ Πλάτωνος, τὴν διάνοιαν δόξης μὲν ὑπεριδρύσασαν ἑαυτήν, τῆς δὲ νοήσεως ἀπολειπομένην.

[60] *Ibid.*, 6, 7-8 Friedlein: τὰ δὲ μεθηματικὰ πέρατος μέν ἐστιν ἔγκονα καὶ ἀπειρίας.

[61] *Ibid.*, 6, 8-13 Friedlein.

[62] *Ibid.*, 7, 15-19 Friedlein.

[63] *Ibid.*, 8, 25–9, 2 Friedlein: ἡ γνῶσις αὐτῶν προηγεῖται τῶν πολλῶν γνώσεων καὶ δίδωσι τὰς ἀρχὰς ἐκείναις, καὶ αἱ πολλαὶ περὶ αὐτὴν ὑφεστήκασι καὶ ἐπ᾽ αὐτὴν ἀναφέρονται. Zob. też G.R. Morrow, *Introduction* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. LXV.

[64] *Ibid.*, 9, 11-10, 14 Friedlein [przekład własny].

[65] Proklos nazywa ją ἡ ὅλη μαθηματική (Proclus, *In Euclidem* 18, 10; por. G.R. Morrow, *Introduction* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. LXIV-LXV.). Można, jak sądzę, słusznie zastanawiać się, czy przypadkiem nie tylko przywołane określenie, ale

zasad, pojawia się interesujące nas obecnie odwołanie do dialogu *Teajtet*. Proklos przywołuje w trakcie swoich rozważań znany doskonale obraz Sokratesa przyrównującego to, co wiemy i czego się kiedyś nauczyliśmy, a co znajduje się w naszej duszy, do schwytanych kiedyś przez nas i uwięzionych w klatce gołębi, które oczywiście posiadamy, ale gdy chcemy skorzystać z któregoś gołębia — wiadomości lub gołębia — umiejętności, musimy powtórnie dostać go w swoje ręce[66]. Zadanie jest oczywiście dużo łatwiejsze niż przy nauce nowych wiadomości, gdyż gołębie — wiadomości są już na ograniczonym obszarze i nie trzeba ich szukać nie wiadomo gdzie. W dialogu *Teajtet* opowieść o gołębiach ma pierwotnie ilustrować rozróżnienie, jakie wprowadza Sokrates, pomiędzy posiadaniem wiedzy, a tym, że się ją ma i aktualnie się z niej korzysta[67]. Proklos natomiast używa porównania wiedzy lub też nauk do gołębi, aby wskazać na ich wzajemne powiązania lub też niekiedy na brak owych powiązań. Przykładowe gołębie latają przecież w stadzie lub też pojedynczo. Czy przypadkiem porównanie zaczerpnięte z *Teajteta* nie jest jednak chybione przy próbie oddania relacji zawierania się jednych nauk w drugich, o której rozprawiał Proklos w zacytowanym powyżej fragmencie? Sokrates w platońskim *Teajtecie* milczy przecież w odniesieniu do wspomnianej relacji zawierania. Ponadto gołębie nie są zaiste rosyjskimi figurkami zajączków lub innych stworzeń, gdzie po otwarciu figurki wewnątrz niej odnajdujemy inną, nieco mniejszą, która zawiera z kolei w sobie kilka mniejszych, umieszczonych jedne w drugich. Powyższe uwagi wskazywałyby na sztuczny charakter odwołania do *Teajteta* spełniającego w tekście rolę raczej erudycyjnego popisu niż istotnego argumentu wzmacniającego i uzasadniającego wywody Proklosa. Sądzę, że równie dobrze można by usunąć omawianą wzmiankę o gołębiach i wiedzy z wywodu Proklosa, i to bez najmniejszej szkody dla ścisłości tego wywodu.

Podobną funkcję, jedynie erudycyjnego ozdobnika, spełnia drugie odesłanie do *Teajteta*, do omówienia którego obecnie przejdziemy. Proklos, po przedstawieniu między innymi funkcji i możliwości matematyki[68], poświęca następnie swoją uwagę

---

również sama idea tego rodzaju wiedzy opisanej przez Proklosa nie stały się prototypem „matematyki uniwersalnej”, o której rozprawia Kartezjusz w *Regułach kierowania umysłem* (zob. reguła IV). Szczególnie interesująca jest następująca wypowiedź tego wielkiego francuskiego filozofa: „[...] musi zatem istnieć jakaś ogólna nauka, która by wyjaśniała to wszystko, co może być przedmiotem badań odnośnie do porządku i miary nie przysługującej żadnej specjalnej materii. Tę właśnie matematykę można nazwać, posługując się nie wyrazem zapożyczonym, lecz starym i powszechnie używanym, matematyką uniwersalną, ponieważ zawiera ona to wszystko, dzięki czemu inne nauki nazywają się matematycznymi”. Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 27. Z *Rozprawy o metodzie* wiadomo, że Kartezjusz w kolegium La Flèche dość intensywnie studiował pisma starożytnych ze szczególnym uwzględnieniem matematyków greckich. O swoim zainteresowaniu osiągnięciami tychże matematyków wspomina też w *Regułach* (s. 24-26). Wiemy również, że interesujący nas komentarz Proklosa wydał drukiem w roku 1533 Simon Gryneus w Bazylei razem z tekstem *Elementów* Euklidesa. Łaciński przekład komentarza pojawił się już w roku 1560. Więcej na temat historii tekstu komentarza Proklosa zob. G.R. Morrow, *Translator's Note* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. LXVIII-LXIX.

[66] Platon, *Theaetetus* 197a 8–200c 7 Burnet.

[67] *Ibid.*, 199a 6-7 Burnet: ὡρισάμεθα ἕτερον μέν τι τὸ κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν.

[68] Proclus, *In Euclidem* 18, 5-20, 7 Friedlein.

korzyściom, jakie płyną z uprawiania tej gałęzi wiedzy[69]. Pożyteczność matematyki da się więc stwierdzić nie tylko w odniesieniu do filozofii jako takiej[70], ale również jeśli chodzi o jej poszczególne działy, jak teologia[71], fizyka[72], polityka[73], etyka[74] oraz wiele innych nauk, między którymi znajdują się retoryka i poetyka[75]. Po takich hymnach pochwalnych odśpiewanych na cześć matematyki, przychodzi Proklosowi zmierzyć się z oponentami, którzy odmawiają temu rodzajowi wiedzy jakiejś większej wartości[76]. Ich argumenty dzieli nasz komentator na dwie grupy[77]. Nas interesuje obecnie tylko drugi typ argumentacji wytoczonej przeciwko matematyce, gdyż w sformułowanej przez Proklosa odpowiedzi na ten rodzaj zarzutów pojawi się drugi z zawartych w analizowanym komentarzu odsyłaczy do dialogu *Teajtet*. Tak więc tezy przeciwników sprowadzają się generalnie do stwierdzenia większego pożytku, jaki można odnieść z praktycznych umiejętności wywiedzionych z doświadczenia opartego o zmysły (np. umiejętność mierzenia gruntu, nawigacja w oparciu o znajomość nieba), podczas gdy ogólne rozważania czystej teoretycznej matematyki wydają się w niewielkim stopniu przekładać na potrzeby codziennego życia (np. geometria matematyczna, astronomia teoretyczna)[78]. Na tak sformułowane wątpliwości Proklos odpowiada, że błędną jest procedura, która do oceny pożytków, jakie wynikają z uprawiania matematyki, posługuje się jako kryterium ludzkimi potrzebami i stopniem ich zaspokojenia[79]. Stosując wspomniane kryterium, jedynym wnioskiem, jaki możemy uzyskać, jest jego zdaniem stwierdzenie, że praktykowanie kontemplacji jest całkowicie bezużyteczne, gdyż prowadzi do utraty kontaktu ze sferą życia codziennego[80]. Literackim przykładem znakomicie opisującym, zdaniem Proklosa[81], wspomnianą sytuację całkowitego oderwania od życia jest właśnie platoński *Teajtet*, a konkretnie ten jego fragment[82], gdzie pojawia się przedstawiona przez Sokratesa charakterystyka filozofów zupełnie zagubionych w sytuacjach życiowych, społecznych i politycznych, którzy wolni od zbędnego balastu ludzkich potrzeb poświęcają się kontemplowaniu bytu. We wspomnianym od-

---

[69] *Ibid.*, 20, 8–25, 11 Friedlein.

[70] *Ibid.*, 21, 25-26 Friedlein: Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν πρὸς φιλοσοφίαν ἡ μαθηματικὴ τὴν πρωτίστην παρέχεται συντέλειαν, ἐκ τούτων δῆλον.

[71] *Ibid.*, 22, 1-2 Friedlein: θεολογίᾳ μὲν προευτρεπίζει τὰς νοερὰς ἐπιβολάς.

[72] *Ibid.*, 22, 17-20 Friedlein: Πρὸς δὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν τὰ μέγιστα συμβάλλεται, τήν τε τῶν λόγων εὐταξίαν ἀναφαίνουσα, καθ᾽ ἣν δεδημιούργηται τὸ πᾶν, καὶ ἀναλογίαν τὴν πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ συνδήσασαν [...].

[73] *Ibid.*, 23, 12-14 Friedlein: πρός γε μὴν τὴν πολιτικὴν καλουμένην φιλοσοφίαν πῶς οὐχὶ φήσομεν αὐτὴν πολλὰ δὴ καὶ θαυμαστὰ συντελεῖν [...].

[74] *Ibid.*, 24, 4 Friedlein: Πρός δ᾽ αὖ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἡμᾶς τελειοῖ.

[75] *Ibid.*, 24, 21–25, 11 Friedlein.

[76] *Ibid.*, 25, 12-16 Friedlein. Zob. też: I. Mueller, *Foreword...* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. XXVI-XXVII.

[77] *Ibid.*, 25, 16-20 Friedlein: οἱ μέν..., οἱ δέ...

[78] *Ibid.*, 25, 18–26,9 Friedlein. Zob. też R. Beutler, *Proklos*, kol. 202.

[79] *Ibid.* 27, 17-18 Friedlein: Τὸ δ᾽ αὖ ὄφελος αὐτῆς οὐκ εἰς τὰς ἀνθρωπίνας χρείας ἀφορῶντας κρίνειν ἀξιώσομεν.

[80] *Ibid.*, 27, 19-22 Friedlein: οὕτω γὰρ καὶ τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν αὐτὴν ἄχρηστον ὁμολογήσομεν εἶναι ἑαυτὴν τῶν ἀνθρωπίνων χωρίζουσαν καὶ, οὗ ταῦτα συντείνει, μήδ᾽ ὅλως γινώσκειν αἱρουμένην.

[81] *Ibid.*, 27, 22-27 Friedlein.

[82] Platon, *Theaetetus* 173c 6 nn. Burnet.

syłaczu do *Teajteta* Proklos rozkłada akcenty w ten sposób, aby podkreślić przede wszystkim brak osadzenia w potoczności, jaki ma cechować kontemplujących. Koronnym argumentem skierowanym przeciwko tym, którzy próbują deprecjonować spekulację matematyczną okazuje się teza, zgodnie z którą matematyka jako nauka jest wartościowa sama w sobie, i co za tym idzie nie wymaga, abyśmy doszukiwali się zasadności jej uprawiania w relacji zachodzącej pomiędzy nią a ludzkimi potrzebami[83]. Proklos uzasadniając swoje twierdzenie przywołuje jako autorytet Arystotelesa (ὃ καὶ Ἀριστοτέλης πού φησιν)[84], według którego ogromny postęp nauk matematycznych, jaki można było zaobserwować w dość krótkim czasie, wynikał jedynie z bezinteresownego zaangażowania badaczy[85]. Jeśli jednak ktoś upierałby się, że aby ustalić wartość spekulacji matematycznej należy odnieść ją do jakiegoś kryterium zewnętrznego[86], to, odpowiada Proklos, wartość taką i pożytek można odnaleźć w roli, jaką spełnia matematyka przygotowując nas do życia zgodnego z rozumem i w kontemplacji[87].

Na tym w zasadzie można z czystym sumieniem zakończyć analizy dotyczące marginalnych wzmianek do *Teajteta* w Proklosa *Komentarzu do pierwszej księgi „Elementów" Euklidesa*. Jeśli chodzi o resztę zlokalizowanych przez nas odsyłaczy zawartą w pozostałych dziełach Licyjczyka, takich jak na przykład *Teologia Platona*[88], *Komentarz do Timajosa*[89] etc., to należy stwierdzić, że skrupulatna i drobiazgowa ich analiza prowadzi do wniosków zbieżnych z tymi, które zostały wyprowadzone w wyniku przeprowadzonych powyżej rozważań. Powtórzmy więc raz jeszcze uzyskane w wyniku analiz rezultaty, podsumowując tym samym całość naszych wywodów.

Ze sposobu, w jaki Proklos cytuje platońskiego *Teajteta* lub też się do niego odwołuje, można wyprowadzić następujący wniosek. Dialog ten jest dla naszego autora jedynie tekstem pomocniczym. Odwołuje się on do niego w sytuacjach, gdy prowadzone rozważania dotykają tematów, które w jakiś sposób da się podeprzeć zgrabnym cytatem z tekstu *Teajteta* lub też podobnego rodzaju odwołaniem. Sam sposób cytowania wskazuje, że Proklos przytaczał *Teajteta* w wielu przypadkach najprawdopodobniej z pamięci. Fakt ten świadczy niewątpliwie o doskonałej znajo-

[83] Proclus, *In Euclidem*, 27, 27–28, 1 Friedlein: καὶ τοίνυν καὶ τήν μαθηματικὴν ἐπιστήμην αὐτὴν δι᾿ αὑτὴν αἱρετὴν καὶ τὴν ἐξ αὐτῆς θεωρίαν εἶναι θετέον, ἀλλ᾿ οὐ διὰ τὰς ἀνθρωπίνας χρείας.

[84] Zob. Aristoteles, *Metaphysica* I Ross. Być może Proklos (w wyrażonym przez siebie sądzie, który stara się przypisać Arystotelesowi) przenosi omawiane przez Stagirytę warunki powstania i rozwoju filozofii na specyficzny przypadek wiedzy teoretycznej, jakim jest matematyka. Z tego też powodu, jak sądzę, Morrow (Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. 24, przyp. 52.) nie był w stanie zlokalizować miejsca w pismach Arystotelesa, na które obecnie powołał się Proklos.

[85] Proclus, *In Euclidem* 28, 13-17 Friedlein.

[86] *Ibid.*, 28, 1-2 Friedlein: εἰ δὲ χρὴ πρὸς ἄλλο τι τὸ ἐξ αὐτῆς ὄφελος ἀναφέρειν.

[87] *Ibid.*, 28, 3-13 Friedlein. I. Mueller, *Foreword...* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, s. XXIV.

[88] Zob. Proclus, *Theologia Platonica* I 11, 26; I 37, 18; I 37, 20; I 105, 20; VI 98, 12. Por. też odsyłacze wyliczone przez wydawców, które również skrupulatnie zbadałem (*Index auctorum* [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. VI, s. 214.).

[89] Zob. Proclus, *In Timaeum* I 80, 15; I 202,19; I 246, 12; I 248, 16; I 250, 18; I 376, 5; II 82, 28; II 299, 13; III 32, 9; III 277, 14. Por. też uwzględnione w niniejszym badaniu odsyłacze wyliczone przez wydawcę (*Index auctorum* w edycji Diehla, vol. III, s. 373.).

mości tekstu Platona. Nie powinno nas to oczywiście dziwić, gdyż dialog ten znajdował się już od czasów Jamblicha w kanonie obowiązkowych lektur, które musiał przerobić każdy adept filozofii[90]. Konkludując: Proklos wykazuje się w odniesieniu do interesującego nas dialogu jedynie doskonałą — jak byśmy to dzisiaj powiedzieli — znajomością literatury źródłowej. Powracając zatem do postawionego na wstępie pytania o wpływ *Teajteta* na dorobek piśmienniczy Proklosa należy odpowiedzieć, że jest on naszym zdaniem marginalny. Zajmując natomiast stanowisko odnośnie do problemu obecnych w pismach Proklosa i Marinosa wzmianek, które dotyczą zaginionego *Komentarza do Teajteta* stwierdzić wypada, że następujący fakt musi budzić spore wątpliwości co do powstania tego komentarza. Proklos mianowicie opatrzył komentarzem składającym się z siedmiu ksiąg dialog *Parmenides*. Zastanawiającym jest to, że spora część zawartości tego komentarza w zmienionej formie pojawia się dla przykładu w *Teologii Platona*. Odnotowują to skrupulatnie wydawcy i tłumacze obu dzieł. Niestety nie można powiedzieć tego samego o dialogu *Teajtet*. Przeprowadzone analizy wskazują jednoznacznie na brak w zachowanych dziełach sporych fragmentów egzegezy *Teajteta*, które mogłyby zostać uznane za hipotetyczne powtórzenia mające swe źródło w zaginionym *Komentarzu do Teajteta*.

[90] Zob. Anonymus, *Prolegomena philosophiae Platonicae*, X 26, 10-34 Westerink [219 i nn. Hermann]; L.G. Westerink, *Introduction* [w:] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1962, s. XXXVII-XL; *Introduction* w: Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. I, s. LVI.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

ANDRZEJ J. NORAS
Uniwersytet Śląski

Platoński *Teajtet* według Paula Natorpa

Rozważania nad filozofią Platona stanowiły bez wątpienia jeden z najważniejszych wątków filozofii szkoły marburskiej, a więc również Natorpa, uchodzącego za jej współtwórcę. Powikłane losy szkoły — do dziś stanowiące przedmiot badań, zwłaszcza w kontekście relacji między Cohenem a Natorpem — kwestia podejmowanych w jej ramach problemów filozoficznych, w dalszym ciągu zasługują na uznanie i wymagają dalszych badań[1]. W kontekście dialogu *Teajtet* najistotniejszym elementem filozofii marburskiej jest to, że w zasadzie za najważniejszy problem filozofii uznają kwestię ugruntowania poznania. Ale też nie wolno zapominać o tym, że dla neokantystów — i filozofów wywodzących się z neokantyzmu — kwestia transcendentalna nie jest kwestią ugruntowania poznania w ramach określonego nurtu filozoficznego, jak często interpretuje się kantyzm i neokantyzm. Najbardziej dobitnie uwyraźnił to Karl Jaspers, dla którego ontologia, *philosophia prima* i filozofia transcendentalna są synonimami[2]. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że właśnie takim — możliwie najszerszym rozumieniem transcendentalizmu — posługiwała się większość filozofów niemieckich. W tym sensie filozofia transcendentalna, nie redukowana tylko do stanowiska pośród stanowisk filozoficznych, może stanowić punkt wyjścia do dzisiejszych rozważań nad istotą i kondycją filozofii. Rozważania marburczyków nad problemem ugruntowania nauki zaowocowały — co warto przypomnieć w jubileuszowym roku 2005 — pierwszą systematyczną rozprawą Ernsta

[1] Zob. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005 (wyd. 2. popr.), s. 189-225.

[2] Zob. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910, s. 110. Jaspers uważał teorię poznania za późniejsze zubożenie i spłycenie myśli Kanta.

Cassirera, tzn. książką *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* z roku 1910[3]. Książka ta pokazuje, jak żywo dyskutowano w ramach szkoły marburskiej problemy poznania, gdyż odnosi kwestie poznawcze do najnowszych osiągnięć fizyki. Dlatego też nie może dziwić zainteresowanie Platonem w ramach szkoły marburskiej. Filozofowie z Marburga żywo reagowali na wszystko, co działo się w ówczesnej nauce.

Platonowi poświęcił Natorp książkę w takim samym stopniu znaną, jak kontrowersyjną. Rozprawa *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* ukazała się po raz pierwszy w roku 1903. W roku 1922 ukazało się wydanie drugie, które zostało uzupełnione przez *Metakrytyczny dodatek* oraz *Przypisy*[4]. Rozprawa jest nie tylko rezultatem badań nad Platonem, ale stanowi wyraz marburskich tendencji i właśnie w kontekście filozofii marburskiej winna być odczytywana. Wydaje się bowiem, że powszechną bolączką naszych czasów jest autonomiczne roztrząsanie poszczególnych filozofów i ich dzieł; traktowanie ich jak zjawisk nie z tej ziemi, powstałych w kompletnej izolacji od tego, co zdarzyło się w filozofii i nauce. Filozof jawi się wówczas jako samotna wyspa, jak tratwa dryfująca po morzu ludzkiej bezmyślności. Dlatego też systematyczny charakter rozprawy Natorpa, powstałej przecież pod wpływem określonej doktryny filozoficznej, zaowocował jej oceną. Oczywiście próba wskazania na kontekst historyczno-filozoficzny nie powinna być odczytywana jako próba apologii Natorpa. Nie w tym rzecz, aby gloryfikować bądź potępiać jego spojrzenie na Platona. Idzie o to, by spróbować znaleźć racje takiego, a nie innego odczytania i przedstawienia wielkiego filozofa.

Dialog *Teajtet* z pewnością stanowi wdzięczny temat dla kogoś, kto za najważniejszy problem filozofii uznaje metodę transcendentalną (mając na uwadze to, o czym już wspomniano, a mianowicie fakt, że transcendentalizm należy rozumieć bardzo szeroko). Już to wystarczy, aby Natorp akcentował fakt, że podstawowe pytanie *Teajteta* koncentruje się wokół pytania o poznanie[5]. Pytanie o poznanie zaś potraktowane zostało aporetycznie — rzec by można systematycznie, w znaczeniu, jakie terminowi „systematyczny” nadał później inny marburczyk, Nicolai Hartmann. Natorp akcentuje fakt, że *Teajtet* rozpoczyna się od przeciwieństwa poznania, określanego jako doświadczenie (ἐμπειρία), jako ugruntowanie posiadanego mniemania lub przedstawienia (δόξα) bądź też jako zwodniczy pozór (φάντασμα)[6]. Zarazem akcentuje, że dialog rozpoczyna się od pierwszego stopnia poznania, postępuje jednak dalej do „przedstawienia”, a nawet do „sądu”. Tym samym, zdaniem Natorpa, dialog wykracza poza rozważania zawarte w *Fajdrosie*, który pozostawał pod wpływem eleatów. Z tego też powodu „przedstawia Teajtet pierwsze czysto teoretyczne rozważania Platona”[7]. Rozważania te, często odwołujące się do poprzedników, zawierają tło własnych, systematycznych rozważań Platona, a zara-

[3] Teraz E. Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, B. Recki (Hrsg.), Bd. 6: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, R. Schmücker (Hrsg.), Hamburg 2000.

[4] P. Natorp, *Metakritischer Anhang (1920). Logos–Psyche–Eros* [w:] P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Darmstadt 1961, s. 457-513 oraz P. Natorp, *Anmerkungen* [w:] *Platos Ideenlehre...*, s. 514-534.

[5] Zob. P. Natorp, *Platos Ideenlehre...*, s. 90.

[6] *Ibid.*, s. 91.

[7] *Ibid.*, s. 92.

zem stanowią potwierdzenie tezy Schleiermachera, że Platon odwołuje się tu do Arystypa. Ponadto akcentuje Natorp, również za Schleiermacherem, związek *Teajteta* z *Gorgiaszem*. Wynika stąd dla Natorpa ścisły związek *Gorgiasza*, *Fajdrosa* i *Teajteta*[8].

Natorp jest przekonany, że w dialogu *Teajtet* wyodrębnić można cztery grupy problemów. Pierwsza z nich związana jest z pojęciem idei i wiąże się ściśle z drugą, którą stanowi krytyka zmysłów. Trzecia grupa problemowa wiąże się z nowym pojęciem poznania, zaś czwarta z dogmatyzmem „prawdziwego przedstawienia". W omawianym dialogu filozofia utożsamiona jest z dialektyką (164c), choć dzieje się to — zdaniem Natorpa — za pomocą ironii (161e). Sylaba zostaje przeciwstawiona literze, tzn. pojęcie złożone prostej części składowej. Tym samym sylaba przedstawia „ideę", „jedność" (203c), a więc εἶδος posiadający własną ideę. Przy okazji Natorp podkreśla, że tłumaczy ten fragment odmiennie od Schleiermachera, wskazując na cechę jedności[9]. Dodatkowo wskazuje na analizę liczb pięć i siedem (196 nn) jako doskonały przykład analizy tego, co „samo w sobie". Co ciekawe, Natorp ukazuje tu element marburskiej interpretacji Platona (ale zarazem również poznania jako takiego), kiedy stwierdza, że „pojęcie istnieje jako pojęcie, o ile jest wystarczająco ugruntowane w systematycznym związku pojęć"[10]. Jest zarazem przekonany, że wyrażenie 'samo w sobie' (*an sich selbst*) uzyskuje tutaj znaczenie przeciwieństwa wobec nieograniczonej relatywności zjawiska[11], a tym samym Platon podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest poznanie. Na ten element wskazuje również polska badaczka relacji marburczyków do Platona, Mirosława Czarnawska. „Wszyscy — pisze ona — którzy ze mną obcują, mówi tam Sokrates, czynią ogromne postępy, nie dlatego, aby się tyle ode mnie uczyli; to w sobie samych znajdują wiele piękna, przy mojej pomocy wydobywając je tylko na świat. Czynność zdobywania wiedzy, czy też dochodzenia do niej porównywana jest tu z rodzeniem, z samodzielnym, uciążliwym niejednokrotnie wydobywaniem płodu na świat, jego tworzeniem. Natorp uznaje to za »jasny i czysty, tym razem pozbawiony wszelkiej mistyki i mitologii wyraz poznania *a priori*« (P. Natorp 1903, s. 99), a również za zapowiedź tego, że świadomość poznaje czyste, podstawowe predykacje »sama przez się«, bez pomocy żadnego organu, samej sobie zadając pytania i odpowiedzi"[12].

Druga grupa problemowa występująca w dialogu *Teajtet* związana jest z krytyką zmysłowości, uznaną przez Natorpa za pierwszą i najważniejszą część dialogu. Zmysły nie są niczym innym jak inicjatorem poznania, ale od razu wkrada się tutaj marburska interpretacja poznania. Natorp odwołuje się zresztą do Kanta i pisze: „Wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się, jak u Kanta, wraz z doświadczeniem (zmysłów), ale z niego nie wynika"[13]. Nie inaczej dzieje się wtedy, gdy dochodzi

[8] Zob. *ibid.*, s. 96.

[9] *Ibid.*, s. 99: „Schleiermacher: »eine Gattung, welche ihre eigene Wesenheit und Gestalt für sich hat«; ich verstehe: »eine Grundgestalt, welche für sich eine Einheit darstellt« (203e)".

[10] *Ibid.*

[11] Zob. *ibid.*, s. 99-100.

[12] M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988, s. 110.

[13] P. Natorp, *Platos Ideenlehre...*, s. 102.

do określenia bytu. Natorp jest zdania, że byt oznacza dla Platona „ustanowienie w myśleniu, jedność określenia a przez to predykacji”[14]. Z tej perspektywy to, co zmysłowe jest nieokreślone, a więc wszelkie określenie jest rezultatem myślenia.

Najwięcej kontrowersji — również według samego Natorpa — przynosi trzecia grupa problemowa, poświęcona nowemu pojęciu poznania i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w *Metakrytycznym dodatku* pisze Natorp jedynie o poznaniu oraz — po drugie — dlatego, że w *Przypisach* bardzo krytycznie ocenia swoją pierwszą ocenę *Teajteta* i stwierdza wprost: „Nie osiągnięto tu jeszcze »nowego pojęcia poznania«”[15]. Konstatację Natorpa uzupełnić trzeba dwoma uwagami. Po pierwsze, należy podkreślić, że poszukiwana przez marburczyków logika bytu nie jest logiką formalną, ale „jest to rozumienie logiki jako nauki, która wykrywa aprioryczne podstawy wiedzy”[16], a tak rozumiana logika stanowiła istotę filozofii zarówno neokantystów marburskich, jak i badeńskich (zwłaszcza Emila Laska). Stąd też uprawomocnione zastosowanie przez Hartmanna tytułu jego rozprawy doktorskiej *Platos Logik des Seins*[17]. Po drugie — a w świetle poniższych rozważań jest to niezwykle istotne — szkoła marburska dysponowała swoim pojęciem poznania. „Poznania — stwierdza polski marburczyk, Władysław Tatarkiewicz — mamy tyle, ile syntetycznych zasad. Znaczy to: poznaniem jest matematyka, matematyczne przyrodoznawstwo, nie zaś racjonalistyczna metafizyka. Ale znaczy to także, że i to, co naiwny realizm codziennego życia uważa za poznanie, ów nieuporządkowany, naukowo niesprawdzony konglomerat wyobrażeń, też poznaniem nie jest. Poznaniem jest tylko »poznanie czyste«”[18].

Uwaga Tatarkiewicza o tyle jest cenna, iż pokazuje jednoznacznie, co dla badaczy neokantyzmu marburskiego jest oczywiste, że na filozofię marburczyków należy patrzeć uwzględniając założenia metodologiczne ich filozofii. Jest to ważne również dlatego, że — pomijając rezultaty współczesnych badań nad Platonem — ich Platon wynika z systematycznego spojrzenia na jego myśl, a właśnie owo systematyczne spojrzenie często sprzeciwia się obiegowym opiniom.

Natorp jest zdania, że w *Teajtecie* wyraził Platon „jedność świadomości jako fundamentalną funkcję poznania”[19]. Przy czym poznanie wyraża się w sądach, a w przekonaniu Natorpa są to sądy relacji (*Relationsurteile*). W tym miejscu wskazuje Natorp na fragment 186a–b, gdzie Teajtet mówi: „Mam wrażenie, że i tych istotę dusza najlepiej chwyta w stosunkach wzajemnych między rzeczami, kiedy zestawia i porównywa w sobie to, co się stało, z tym, co się dzieje teraz i co się stać ma kiedyś”[20].

Warto zaznaczyć, że właśnie na poznaniu relacji polega to, co nazwać można marburskim pojęciem poznania. Poznanie zostaje tu w istocie rozumiane bardziej po kantowsku niż po platońsku, gdyż Natorp stwierdza: „[...] Poznanie zostaje sprowadzone do sądu, do ogólnej funkcji ‘syntetycznej jedności’, pojęcie do po-

[14] *Ibid.*, s. 103.
[15] *Ibid.*, s. 530.
[16] M. Czarnawska, *Platońska teoria...*, s. 56.
[17] N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909.
[18] W. Tatarkiewicz, *Logika czystego poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 14 (1911), s. 524-525.
[19] P. Natorp, *Platos Ideenlehre...*, s. 111.
[20] Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

jęcia podstawowego, jako podstawowych rodzajów syntezy, jako fundamentalnych funkcji sądzenia"[21]. Odpowiedź na pytanie o jedność świadomości znajduje Natorp we fragmencie 184d, gdzie czytamy: „To by straszna rzecz była chłopcze, gdyby w nas tak, jak w drewnianych koniach, dużo spostrzeżeń siedziało, a jakoś by się to wszystko nie ściągało do pewnej jednej postaci, czy to duszy, czy jak to tam nazwać to coś, czym za ich pośrednictwem, jakby za pomocą narzędzi, postrzegamy wszystko, co da się spostrzec"[22].

Niemniej jednak podkreśla Natorp, że naszkicowany w *Teajtecie* system podstawowych pojęć dopiero wówczas będzie ugruntowany, kiedy — mówiąc po Kantowsku — kategorie staną się zasadami. To jednak nie dzieje się w *Teajtecie*, ale w końcowych partiach *Fedona* i — zdaniem Natorpa — należy to uznać za argument rozstrzygający na rzecz czasowego pierwszeństwa *Teajteta*. Poznanie bowiem wymaga określenia czystych funkcji myślowych, a tych w *Teajtecie* brak. Kiedy później w *Metakrytycznym dodatku* ocenia Natorp *Tejateta*, wówczas akcentuje — po pierwsze — znaczenie spostrzeżenia (αἴσθησις) dla poznania oraz, po drugie — problem braku w dialogu kryterium albo też miary poznania. Dlatego, stwierdza Natorp, *Teajtet* nie może przedstawić radykalnego rozwiązania problemu poznania, albo też — jak się wyraża — pytania o możliwość poznania. Natorp twierdzi więc, że tak jak *Fedon Teajtet* nie rozwiązuje problemu dualizmu[23]. Podkreśla to Natorp w *Przypisach*, gdzie stwierdza: „Poznanie nie jest dane ani w mniemaniu (*doxa*) ani w spostrzeżeniu (*aisthesis*), jego ostatecznej podstawy należy dopiero poszukiwać ponad nimi dwoma"[24].

Ostatnią grupę problemową stanowi — zdaniem Natorpa — dogmatyzm „prawdziwego przedstawienia" i tym samym w największym stopniu ujawnia się tu marburskie rozumienie poznania. Jego zdaniem podstawowy problem sprowadza się do tego, jak rozumieć poznanie i jego przedmiot. Rozumienie przedmiotu poznania, które można uznać za klasyczne, polega na tym, że przedmiot jest dany w poznaniu: najpierw we wrażeniach zmysłowych, a później w spostrzeżeniu. Jednakże takie rozumienie przedmiotu jest — według marburczyków — dogmatyczne. Dlatego Natorp uznaje, że fundamentalny problem sprowadza się tutaj do odpowiedzi na pytanie, jak możliwy jest błąd?[25] Ale, powiada Natorp, problem poznania polega w istocie na tym, że „tym, co pozostaje do poznania, jest związek »sylab« i »liter« bytu"[26]. Na tym polega poszukiwana jedność poznania — litery stanowią bowiem kategorialne określenia podstawowe bytu, ale też znajduje tu potwierdzenie marburska koncepcja poznania, będąca próbą zrozumienia rzeczywistości w oparciu o poszukiwane zasady. Sam przedmiot rozumieją marburczycy dynamicznie — nie jest tym, co dane w poznaniu, ale tym, co stanowi jego zadanie. Poznanie — rozumiane tak, jak rozumieją je marburczycy — polega na tym, że tworzy swój przedmiot.

[21] P. Natorp, *Platos Ideenlehre...*, s. 113.
[22] Cyt. za: Platon, *Teajtet* 184d.
[23] Zob. P. Natorp, *Ideenlehre...*, s. 479-484.
[24] *Ibid.*, s. 530.
[25] Zob. *ibid.*, s. 117.
[26] *Ibid.*, s. 118.

Czy tak rozumiany Platon jest odmienny od dzisiejszego rozumienia jego filozofii? Z całą pewnością tak, ale przyczyną tego jest nie tylko ujęcie marburskie jego filozofii, lecz także nowa wiedza na temat Platona. Ponadto, co niezwykle istotne, nie wolno zapominać, że interpretacja Hartmanna wyrasta z tego samego źródła, co interpretacja Natorpa. Nie zmienia to faktu, że obydwie — chociaż dokonana przez Natorpa chyba bardziej — uchodzą dziś za historyczne.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

TOMASZ MRÓZ
Uniwersytet Zielonogórski

Dialog Platona *Teajtet* w sporze między Stefanem Pawlickim a Wincentym Lutosławskim

Tytułowy spór między najwybitniejszymi polskimi znawcami filozofii starożytnej przełomu XIX i XX wieku trzeba przedstawić wstępnie w kontekście ich konfliktu osobistego, konkurencji o katedrę filozofii w Krakowie w roku 1891. Poróżniły ich ponadto odmienne metody zastosowane do badania Platońskiej spuścizny i wyniki, jakie one przynosiły oraz odmienna wizja historii filozofii jako takiej[1].

Na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. zainteresowania naukowe pięćdziesięcioletniego, należącego do zakonu Zmartwychwstańców, Pawlickiego były skrystalizowane; światopogląd po okresie młodzieńczych burz niezmienny, a pozycja towarzyska w konserwatywnym Krakowie już ustalona. Lutosławski był wtedy młodym i rzutkim docentem nauczającym w Kazaniu, o szerokich horyzontach, poszukującym swego miejsca w nauce. Kiedy poznali się, najprawdopodobniej pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku, łączyło ich zainteresowanie filozofią starożytną, a także historią filozofii jako taką i nic nie zwiastowało przyszłego konfliktu. W 1882 r. Pawlicki objął katedrę na Wydziale Teologicznym, co ostatecznie związało jego losy z Krakowem. Wydział Teologiczny zyskał znakomitego uczonego, który wykładał tam historię filozofii, filozofię chrześcijańską i teologię fundamentalną. Nie ma tu miejsca na przypominanie biografii naukowych obu uczonych,

[1] Na temat relacji między nimi zob.: T. Mróz, *Dwaj polscy badacze Platona: Stefan Pawlicki i Wincenty Lutosławski* [w:] *Filozofia i czas przeszły: profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, B. Szotek, A.J. Noras (red.), Katowice 2005, s. 134-147; obszerniejsze opracowanie tego zagadnienia, poszerzone o aneks w postaci całości ich zachowanej korespondencji przechowywanej w Bibliotece Jagiellońskiej i w Archiwum Nauki PAN i PAU w: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki. Spory i ich konsekwencje*, „Prace Komisji Historii Nauki PAU", t. VII, Kraków 2005 (2006), s. 292-322 (także jako osobna broszura, Kraków 2004).

trzeba jednak stwierdzić, że dzieląca ich różnica pokoleniowa sprawiała, iż Lutosławski — co jest widoczne zwłaszcza w ich korespondencji — traktował Pawlickiego z szacunkiem należnym mu wiekiem i doświadczeniem. Jednak w miarę upływu czasu okazywało się, że Pawlicki jest dla swego młodszego kolegi coraz mniejszym autorytetem, gdyż ten stawał się coraz bardziej samodzielny w swych badawczych poszukiwaniach.

W ich korespondencji pojawia się ciekawy wątek dotyczący Demokryta, który jest reprezentatywny dla rozbieżności metodologicznych i stanowisk światopoglądowych obu historyków filozofii. Warto go przedstawić dlatego, że rzuca światło na ich rozumienie historii filozofii. Lutosławski w swojej pracy *O logice Platona* wyraził następującą opinię na temat zaginięcia dzieł Demokryta: „Nie tylko poeci i mówcy ucierpieli na braku sympatyi i opieki mnichów, również smutnym był los tych filozofów, którzy głosili teoryje na pozór mniej zgodne z chrześcijanizmem, niż filozofja Platona”[2]. Pawlicki skomentował ten ustęp w liście: „Zdaje mi się np. niezasłużonem lekceważenie Platona a przecenienie Demokryta, pierwszy ma niewątpliwie dużo punktów wspólnych z chrześcijaństwem, drugi żadnych. [...] Czy Demokryt zaginął przez opieszałość mnichów, jest pytaniem, na które nie mam żadnej odpowiedzi”[3].

Lutosławski wyjaśniał nieścisłość dotyczącą wyższości Platona nad Demokrytem następująco: „To co o Demokrycie i Platonie powiedziałem, nie chciałbym, aby było zrozumiane jako »lekceważenie Platona a przecenienie Demokryta«! Wszak cały wstęp i sam przedmiot pracy świadczy o tem jak wysoko cenię Platona. Demokryta dlatego zestawiłem z Platonem, że on niesłusznie bywa często lekceważony — i naumyślnie przytoczyłem kilka przykładów takich pomysłów Demokryta, w których okazuje się równym Platonowi, a nawet częściowo Platona przewyższa. O ile w logice Platonowi się należy pierwszeństwo, o tyle w etyce Platon ustępuje Demokrytowi, jeśli Demokryta będziemy sądzić nie według tradycyi, jaka się o nim wytworzyła, tylko według autentycznych urywków z jego pism zachowanych. Demokryt wtedy okaże się przedstawicielem istotnie chrześcijańskiej miłości bliźniego, Platon nieludzkiej i bezwzględnej etyki [...] i owszem Demokryta gotów jestem zawsze bronić przeciwko niezasłużonemu zarzutowi materyalizmu, który go często w historyi filozofii spotykał”[4]. Odpowiedź Pawlickiego znajdujemy już na kartach pierwszego tomu *Historyi filozofii greckiej*: „A jednak mylą się wielbiciele Demokryta, stawiając etykę jego na równi z moralnością Sokratesa lub nawet Platona. B o n a j p r z ó d j e s t t o e t y k a b e z B o g a, zatem nie ma celu. [...] b ę d z i e e t y k a t a k a z u p e ł n y m k w i e t y z m e m [...] Ale najgorszego braku nie dostrzegli, ani L a n g e, ani Z e l l e r. N i e p o s i a d a e t y k a t a ż a d n e j s a n k c y i z g ó r y, nie ma więc żadnej właściwie powagi, skoro jedna wola Najwyższego może zasadom moralności nadawać godność zakonu powszechnego”[5]. Dalej Pawlicki dowodził, że w etyce demokrytejskiej nie

[2] W. Lutosławski, *O logice Platona. Część pierwsza. O tradycyi tekstu Platona*, Kraków 1891, s. 292. Praca ta ukazała się także w: „Rozprawy Akademii Umiejętności” 27 (1981).

[3] List z 6 IV 1890r. w: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki...*, s. 319-320.

[4] List z 1 V 1890r. w: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki...*, s. 320-321.

[5] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. I, Kraków 1890,

ma miejsca na patriotyzm, przyjaźń, miłość, związki międzyludzkie — jest ona po prostu zbiorem wskazań pozbawionym głębszej zasady oraz nie ma odniesienia do transcendencji. To czyniło ją w oczach duchownego bezwartościową, co nie może dziwić. Omówiony tutaj przykład Demokryta jest znamienny i jaskrawy dla sporu obu historyków filozofii. Jakkolwiek takich odmiennych wartościowań można by znaleźć więcej, to filozof ten stał się o tyle ważniejszy, że przyczynił się do osobistej wymiany poglądów między Lutosławskim a Pawlickim.

Rekonstruując metodę oraz cele historii filozofii w ujęciu Pawlickiego i Lutosławskiego, wypada najpierw stwierdzić, że byli oni jednymi z pierwszych w Polsce, którzy podjęli pewien namysł nad metodologią historii filozofii. W przeciwieństwie do Lutosławskiego, Pawlicki nie zebrał swoich refleksji w jednej rozprawie. Pewną zasadę sformułował już w latach sześćdziesiątych, pisząc: „Kto chce dzieje filozofii sądzić, powinien mieć niezachwianą zasadę, aby na niej stanąwszy, przypatrywać się bezpiecznie wirującemu zamętowi tylu zdań rozlicznych”[6]. Aby być historykiem filozofii, trzeba być filozofem, tzn. mieć system poglądów filozoficznych, przez pryzmat którego mogą być przedstawione i, co ważniejsze, ocenione poglądy poprzedników. Był on zwolennikiem opracowań monograficznych, na drugim miejscu, jako ich etap późniejszy, stawiając zadanie stworzenia syntez. Taką syntezą, składającą się z mniejszych monografii, jest niewątpliwie jego *Historya filozofii greckiej.* Wśród metod historii filozofii obcą była Pawlickiemu metoda najprostsza — tzw. immanentno-opisowa. Jego ogromna, erudycyjna wiedza pozwalała na traktowanie każdego poglądu, każdego systemu filozoficznego jako wydarzenia współgrającego z kontekstem historii i kultury. Dzieła filozoficznego nie można zrozumieć bez tego kontekstu. Cała otoczka obyczajowa, społeczna, jaka znajduje się w dziełach Pawlickiego, stanowi o niezmiennej wartości jego dzieła, barwnego, tchnącego w czytelnika nie tylko wywody filozoficzne, lecz także całą atmosferę życia oraz twórczości omawianego filozofa. Na takim tle pierwszoplanowymi stawały się treści moralne filozofii, które służyły doskonaleniu człowieka i ludzkości, których najdoskonalszą formą był katolicyzm. Filozofia zatem, wraz ze swą historią, pełniły funkcję pedagogiczną.

Udoskonalenie człowieka i ludzkości poprzez przedstawienie historii filozofii było ideą, z którą zgodziłby się także Lutosławski. Znaczenie, jakie przypisywał historii filozofii, polegało na doniosłości wszelkich, nawet najmniej udanych prób odpowiedzi na filozoficzne pytania. Błędy w filozofii pozwalają zrozumieć pewne skłonności ludzkiego umysłu, „a badanie umysłu ludzkiego właśnie stanowi przedmiot filozofji”[7]. Każda teoria filozoficzna pozwala zatem na lepsze poznanie natury człowieka, meandrów intelektu — stąd poznanie historyczno-filozoficzne jest istotnym składnikiem wiedzy filozoficznej jako takiej, tym bardziej, że przedmiot jej badań pozostał niezmiennym od wieków. Lutosławski, powołując się na Hegla, stwierdzał, że studiowanie poglądów innych jest jednym z najlepszych środków do rozpoczę-

s. 333-334.

[6] *Lekcja wstępna dra Stefana Pawlickiego, powołanego do wykładu historii filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej*, „Gazeta Warszawska” 274 (1866).

[7] W. Lutosławski, *O znaczeniu i zadaniach historji filozofji* [w:] W. Lutosławski, *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888-1899*, s. 271.

cia samodzielnego myślenia. Analogia między dojrzewaniem filozoficznym ludzkości a rozwojem światopoglądowym jednostki wydawała mu się niepodważalna. Człowiek, w kolejnych etapach swojego wzrastania, przyjmuje coraz to bardziej złożone poglądy, formułuje trudniejsze pytania. Podobną ewolucję można zaobserwować w dziejach filozofii. Dlatego studiowanie historii ludzkiej myśli mogło — zdaniem Lutosławskiego — przyspieszyć dojrzewanie jednostki, inspirując ją jednocześnie do poszukiwań własnych. Lutosławski wyrażał zatem pogląd o niezależności filozofii, jej rozwoju, którego koniec jest trudnym do przewidzenia. Stawał tym samym w opozycji do podejścia Pawlickiego, czyniąc równoprawnym poznawczo każdy pogląd filozoficzny jako bazujący na ludzkim poznaniu. Dopiero w okresie późniejszym uznał celowość rozwoju filozofii, którego kresem miała stać się filozofia czynu, reprezentowana w jego mesjanistycznym systemie.

Zapoznawszy się nawet pobieżnie z dziełami tych historyków filozofii, czytelnik łatwo zauważy erudycję obu autorów. Była to jednak erudycja różnego gatunku. Pawlicki dysponował szerszą wiedzą dotyczącą historii i kultury epoki klasycznej. Nawet dzisiejszy czytelnik musiałby pod tym względem docenić rozdziały o życiu Platona czy obyczajach Akademii. Lutosławski zaś znał najnowsze w tym czasie metody badań spuścizny platońskiej.

W październiku 1891 r. Akademia Umiejętności odrzuciła drugą część *O logice Platona. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem*. Druk sfinansowała warszawska Kasa im. Józefa Mianowskiego po pozytywnym zaopiniowaniu przez Henryka Struvego. Lutosławski skomentował całe zamieszanie wstrzemięźliwie: „Znaczne opóźnienie w wydaniu tej pracy, której rękopis był do druku przygotowany już w Październiku 1891-go roku, wynikło ztąd, że druk jej w Rozprawach Akademii Krakowskiej dla różnych względów okazał się niemożliwym”[8]. Mniej oględnie ocenił te powody badacz dziejów filologii klasycznej w Polsce, Marian Plezia, pisząc wprost: „zlekceważono, niestety, możliwość opublikowania cennych wyników badań Wincentego Lutosławskiego nad chronologią dialogów Platona, które to badania przez następne pół wieku uważane były powszechnie za należące do podstawowych w tej dziedzinie. [...] Przyczyną niechęci ze strony Akademii była tu jednak nie tyle nieortodoksyjna działalność wychowawcza Lutosławskiego wśród młodzieży akademickiej, jak tego domyśla się Hulewicz, ile zastrzeżenia Stefana Pawlickiego przeciw późnemu datowaniu dialogu *Fajdros*”[9]. Na poparcie zdania Mariana Plezi trzeba dodać, że Lutosławski rzeczywiście wyrobił sobie renomę oryginalnego nauczyciela, dalekiego od konwencjonalnych metod, choć skutecznego i popularnego. Znane są wydarzenia związane z jego krótkim pobytem i nauczaniem od roku 1899, kiedy został w Krakowie docentem prywatnym, aż do pozbycia się go przez władze uczelni wkrótce po tym. Jednak na początku lat dziewięćdziesiątych nie było w nim jeszcze wiele z późniejszej ekstrawagancji. Jego pracochłonnej i erudycyjnej rozprawie przeciwstawiało się podejście Pawlickiego, który pisał doń w liście: „p. Morawski posłał Panu kilka notatek

[8] W. Lutosławski, *O logice Platona*, cz. 2. *Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem*, Warszawa 1892, s. III.

[9] M. Plezia, *Filologia klasyczna w PAU* [w:] M. Plezia, *Z dziejów filologii klasycznej w Polsce*, Warszawa 1993, s. 265-266.

o publikacyach platońskich u nas — ja o nich nie wiem, a nie bardzo o nie troszczę się"[10].

Deklaracje Pawlickiego z 1890 r. o ukończeniu prac nad tomem drugim *Historyi Filozofii...*, a nawet trzecim, mającym objąć Arystotelesa, były dalekie od prawdy. Zamierzenie było ambitne, a zarysowany plan godny realizacji; tym bardziej, że odpowiadał on częściowo na encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*, postulującą odnowienie filozofii chrześcijańskiej w duchu myśli Tomasza z Akwinu, a więc pośrednio sięgnięcie do Arystotelesa i dziedzictwa greckiego[11]. Skąd zatem wzięło się liczone w latach opóźnienie, które nie musiało się pojawić, biorąc pod uwagę zaangażowanie i pracowitość autora, który zarys materiału miał opracowany, przynajmniej w stopniu umożliwiającym mu wykłady z historii filozofii na Wydziale Teologicznym? Tadeusz Sinko wyjaśnia je następująco: „Autor tak uległ czarowi kultury attyckiej, a równocześnie tak zasmakował w badaniach ściśle filologicznych, że nie dbając o ekonomię całości poświęcił przeszło sto początkowych stron drugiego tomu (III, 1903 s. 480) autorowi, którego udział w filozofii greckiej był minimalny, Ksenofontowi. [...] Jeśli już drobna pszczółka attycka tak go ujęła swą słodyczą, że trudno mu się było oderwać od jej plastrów, to cóż dopiero mówić o Apollinowym łabędziu z Akademii, o najwznioślejszym pisarzu attyckim, o Platonie? O. Pawlicki tak się w nim rozmiłował, że nawet najobszerniejsze przedstawienie prawdy i piękna, ukrytego w jego dyalogach, wydawało mu się niewystarczające"[12]. Wyjaśnienie T. Sinki pozostaje z pewnością niewystarczającym, mimo iż nie jest bezzasadne. Pawlicki z pewnością był oczarowany tradycją antyczną, lecz zarówno obraz filozofii Platona przedstawiony przez niego, jak i sama postawa metodologiczna, były odmienne od dzieła stworzonego przez innego polskiego historyka filozofii, nieprzypadkowo był to Wincenty Lutosławski.

Zarówno w części pierwszej *O logice Platona*, jak i drugiej, ich autor postulował przede wszystkim podjęcie poważnych badań nad chronologią dialogów Platona[13]. Nie ulega wątpliwości, że już na początku lat dziewięćdziesiątych Lutosławski miał pewien zarys chronologii, trudno także wątpić w fakt jego dyskusji z Pawlickim, podczas których omawiali różne zagadnienia z historii filozofii, poruszali więc zapewne problem chronologii platońskiej spuścizny. Mimo możliwości — zresztą niewykorzystanej — zapoznania się i spożytkowania najnowszych wyników badań, Pawlicki nie miał szczęścia przygotowując swoje ambitne dzieło. Po ukazaniu się tomu pierwszego, w 1903 roku ujrzało światło dzienne pierwsze wydanie *Die Fragmente der Vorsokratiker* H. Dielsa. Za życia Pawlickiego wyszły jeszcze

[10] List z 6 IV 1890 r. w: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki...*, s. 320.

[11] „A tak po raz setny stwierdzoną została tradycya czcigodna, według której kościół rzymski nigdy nie zrywa z przeszłością klasyczną, lecz co w niej jest dobrem, pięknem i prawdziwem, zwyczajem przezornych budowniczych, wciela jako materyał pożądany, do gmachu wiedzy i potęgi swojej". S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. I, s. 9. Na temat roli Pawlickiego w dziejach neoscholastyki patrz: Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991 (droga Pawlickiego do Uniwersytetu Jagiellońskiego przedstawiona jest na s. 167-199) oraz M. Mylik, *Stefan Pawlicki — jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005.

[12] T. Sinko, *Domówienie*, [w:] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. II, Kraków 1903-1917, s. I-II.

[13] W. Lutosławski, *O logice Platona*, cz. 1, s. 316; cz. 2, s. 31-32.

kolejne dwa. Zdając sobie sprawę z doniosłości tego zbioru sam musiał ocenić własne dzieło jako przestarzałe[14]. Błędem Pawlickiego było zaufanie przyzwoitemu konserwatyzmowi[15]. Niewiara w słuszność metody stylometrycznej i ciągłe próby przezwyciężenia jej wyników tak go absorbowały, że dzieło jeszcze przed wydaniem trąciło myszką. Przede wszystkim starał się obronić wczesny charakter *Fajdrosa* i *Teajteta*, nic zatem dziwnego, że za jeden z ważniejszych dla siebie autorytetów obrał Schleiermachera, którego chronologia od dawna była już krytykowana. Warto zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie zjadliwe ataki na stylometrię i interpretację Lutosławskiego znajdują się w tej części tomu drugiego *Historii...*, która została przygotowana i oddana do druku po jego śmierci. W części pierwszej Lutosławski przywoływany jest z rzadka, zawsze krytycznie i zawsze na podstawie polskich prac cząstkowych *O logice Platona*, lub artykułów niemieckich. Jednak nawet tam, gdzie wartościowym i celowym byłoby odesłanie dociekliwego czytelnika do cz. I czy II pracy Lutosławskiego, tam, gdzie Pawlicki np. wspomina o zawiłych losach platońskiej spuścizny, podaje w przypisie tylko dzieła autorów zagranicznych[16]. Zresztą niektórych cytował niedokładnie, gdyż jak wskazuje jeden z recenzentów części pierwszej tomu drugiego, Pawlickiego krytyka prac Lutosławskiego opiera się na poglądach Th. Gomperza[17], który — wbrew zdaniu Pawlickiego, a zgodnie z Lutosławskim — opowiedział się za następstwem *Fajdrosa* po *Uczcie*.[18]

Znaczy to, że Pawlicki do końca zmagał się z wynikami badań Lutosławskiego i nie chciał ich przyjąć, mimo że duża część świata naukowego opowiedziała się za metodą stylometryczną i zarysem chronologii dialogów zaproponowanym przez niego. Pawlicki przygotowywał krytyczną recenzję z angielskiej książki Lutosławskiego, której jednak nie wydał osobno, ale jej części włączył do drugiego tomu swojej *Historyi filozofii.* W rękopiśmiennych notatkach zauważał sprawiedliwie zalety dzieła, choć część krytyczna przeważała. Pisał m. in.: „część filologiczna, choć służy za wstęp tylko do dalszych części [...] daje po raz pierwszy kompletne sprawozdanie o badaniach stylometrycznych, którym początek dał Campbell [...] Lutosławski je uporządkował”[19]. Ostatecznie i oponent częściowo docenił wartość historii badań nad chronologią dialogów, jaką podawał Lutosławski, jednak zalety dzieła pozostawił tylko w rękopisie.

[14] T. Sinko, *Domówienie*, s. IV.

[15] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. 2, s. 237.

[16] *Ibid.*, t. 2, s. 219, 252-253 w przypisach bibliograficznych.

[17] T. Gomperz, *Griechische Denker*, t. II, Leipzig 1903, poświęcony Sokratesowi, sokratykom i Platonowi.

[18] S. Schneider, *Dwa dzieła o filozofii greckiej*, „Eos” 2 (1903), s. 187.

[19] S. Pawlicki, *Krytyka Lutosławskiego*, rękopis złożony z luźnych kart, w Bibliotece Jagiellońskiej, 8316 II, k. 1. Opis inwentarzowy tej pozycji w spisie rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej jest jednak błędny. Czytamy tam, że jest to recenzja pracy Lutosławskiego przygotowywanej dla Akademii Umiejętności w 1891 r. — *O logice Platona*, cz. 1. Nie ma wątpliwości, że jest to krytyka badań Lutosławskiego, jednak analiza rękopisu wskazuje, że jest ona z całą pewnością oparta na *Plato's Logic* z roku 1897. Biorąc pod uwagę fakt, że w cz. 1 t. II *Historyi filozofii greckiej* nie pojawia się angielska praca Lutosławskiego, można przypuszczać, że do jej systematycznej krytyki, znajdującej się na kartach tego rękopisu, Pawlicki przystąpił najwcześniej w roku 1903. Patrz: *Inwentarz rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej nr 8001-9000, cz. I nr 8001-8500*, W. Badura, A. Jałbrzykowska (oprac.), Kraków 1971.

Dialog *Teajtet* został przez Lutosławskiego umiejscowiony w stylistycznym okresie środkowym — trzecim z czterech okresów rozwoju stylu pisarskiego Platona. Co do rozwoju filozoficznego, mieści się on, wraz z *Parmenidesem*, w okresie nazwanym reformą logiki[20]. Lutosławski stwierdzał, że dialog ten został napisany w roku 367 p.n.e. lub niewiele później, zaraz po drugiej podróży sycylijskiej, zakończonej uwięzieniem Platona. Dialogiem, który był napisany przed *Teajtetem*, był *Fajdros*. Jednak oba te dzieła dzielił dwunastoletni przedział czasowy, w którym to Platon poświęcił się nauczaniu ustnemu, którego zalety były podnoszone właśnie w dialogu *Fajdros*.

Data powstania *Teajteta*, jaką zaproponował Lutosławski, nie przystawała do stanowisk, jakie wyrażali w tej sprawie najwięksi uczeni poruszający problem chronologii. Większość z nich — Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, Hermann, Steinhart, Susemihl, Zeller i Ueberweg — stwierdzała, że dialog ten został napisany do dziesięciu lat po śmierci Sokratesa, najpóźniej po *Eutydemie*. Nic dziwnego zatem, że polski uczony poświęcił ponad dziesięć stron swej książki na przedyskutowanie argumentacji poprzedników i drugie tyle na sformułowanie własnych konkluzji chronologicznych. Poparłszy swoje stanowisko m.in. autorytetem Teichmüllera, Lutosławski skupił się przede wszystkim na udowodnianiu relacji między *Państwem* i *Fajdrosem* a *Teajtetem*. Wziął pod uwagę rozwój terminologii platońskiej: termin δύναμις zostaje szerzej wyjaśniony w *Państwie* (477c), podczas gdy w *Teajtecie* jest używany bez komentarza. Ciekawym jest przypuszczenie Lutosławskiego, że po napisaniu *Fajdrosa*, gdzie nauczanie ustne jest wychwalane ponad słowo pisane, Platon zaniechał działalności pisarskiej na okres co najmniej kilkunastu lat. Wrócił do niej dopiero po drugiej podróży sycylijskiej w 367 r. p.n.e. i wtedy powstał *Teajtet*.

Platon po przekroczeniu pięćdziesiątego roku życia przystąpił do przewartościowywania swoich dotychczasowych koncepcji. Pierwszym z etapów krytycznego spojrzenia na własny dorobek jest czwarty okres w całości filozoficznego rozwoju, nazwany przez Lutosławskiego reformą logiki. Jest ona wyrażona w dwóch dialogach, w *Teajtecie* i *Parmenidesie*.

Aby lepiej zdać sobie sprawę z reformy własnego systemu filozoficznego, jakiej dokonał Platon, podsumujmy jego najważniejsze założenia, jakie wydobył zeń Lutosławski: idee konstytuowały w nim świat fenomenalny. Opis tego świata wymagał pewnych filozoficznych umiejętności: bezpośredniej intuicji istnienia idei oraz dialektycznego wyrobienia, które pozwalało odkrywać ich porządek i hierarchię. Kolejnym filarem systemu była przepaść dzieląca idee od rzeczy, zjawisk. Na określenie relacji między nimi Platon używał terminów oscylujących wokół obecności, uczestnictwa; później przychylał się raczej do podobieństwa, jako związku między ideami oraz rzeczami. Jakkolwiek różnica między tymi pojęciami jest znaczna, niezachwianym pozostawał nadrzędny stosunek idei wobec rzeczy, zarówno w epistemologii, jak również w ontologii, choć odrębne istnienie idei poza ludzkim umysłem było według Lutosławskiego ledwie metaforycznym wyrażeniem ich intersubiektywnego charakteru. Zakres wiedzy ulegał zaś ciągłemu poszerzaniu, od problemów

[20] Tabela obrazująca relacje między tymi dwoma podziałami Platońskiej twórczości na okresy w: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski — polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003, s. 88.

czysto etycznych, poprzez metafizyczne abstrakcje, po zagadnienia z filozofii praktycznej.

Dwa najwcześniejsze z dialogów, uznane przez Lutosławskiego za wyrażające reformę Platońskiej logiki, a więc *Teajtet* i *Parmenides*, realizują sformułowane w *Fajdrosie* postulaty klasyfikacji idei, badania relacji między poszczególnymi pojęciami ogólnymi. Teoria idei zostaje w *Parmenidesie* poddana krytycznemu badaniu, w *Teajtecie* zaś prawie się o niej nie wspomina, co mogłoby pozwalać na przyjęcie wcześniejszej daty powstania tego dialogu. Oba te dialogi wykazują jednak wiele podobieństw terminologicznych, a pokrewieństwo stylistyczne potwierdzałoby ich przynależność do jednego okresu twórczości Platona. W obu dialogach pojawia się ponadto nowe ujęcie pojęcia ruchu. Κίνησις w *Państwie* ograniczone jest do ruchu przestrzennego, zmiany miejsca, natomiast *Teajtet* (181b–e) i później *Parmenides* wprowadzają generalizację tego pojęcia. Do wcześniejszego znaczenia dodany zostaje ruch jako przemiana jakości, gdyż oba te rodzaje ruchu są manifestacją zmiany jako takiej. Takie ujęcie ruchu jest dobrze znane z pism Arystotelesa, co tym bardziej może świadczyć o późnym jego odkryciu przez Platona.

Największy z umysłów, jaki opuścił pierwszą Akademię — Arystoteles, jest powszechnie uznawany za twórcę systemu kategorii. Lutosławski natomiast stwierdzał, że powstanie systemu kategorii (τὰ κοινά) należy bez wątpienia przypisać Platonowi w dialogu *Teajtet* (185c i n.) i później w *Parmenidesie* i *Sofiście*. „To obowiązek historyka, by wskazać niezwykłą doniosłość tego pierwszego kroku w nowym kierunku. Można sądzić, że Platon był świadom jego ważności, mimo, iż jej nie podkreślał, gdyż odczuwał, że jego wyliczenie kategorii nie jest jeszcze kompletną tabelą”[21]. Wyliczenie kategorii w *Teajtecie* różni się od tego z *Parmenidesa* (136a n.) i *Sofisty* (254d n.), czego nie należy jednak składać na karb zmiany poglądów czy też wahania autora, lecz po prostu na wspomnianą świadomość ich niezupełności.

Według Lutosławskiego w dialogu tym wzrasta poznawcze znaczenie duszy, która zbiera w sobie doświadczenia zmysłów i sama posiada pewne zdolności poznawcze, których zmysłom brak — były to znamienne oznaki ewolucji Platona i przynależności *Teajteta* do późnego okresu jego twórczości. Problematyczne stało się zatem zakończenie dialogu, gdzie Sokrates stwierdza, że wszystko, o czym mówiono, nie wypełniło zamierzonego celu — zdefiniowania wiedzy. Brak ostatecznej konkluzji był przecież charakterystyczny dla sokratejskiego etapu twórczości Platona. Lutosławski tłumaczy ten fakt kolejnym wielkim krokiem, jaki dokonał się w filozofii, jej dalszym rozwojem. Po wkroczeniu na nową drogę rozważań nie sposób odpowiedzieć od razu na wszystkie pytania. Nowość zaś w filozofii Platona stanowi „zastąpienie idei kategoriami, ponadziemskiej przestrzeni — indywidualną duszą, poetyckiej wizji — analizą i syntezą, niezmiennej identyczności — działaniem i doznawaniem, poetyckiej elokwencji — krytyczną ostrożnością; to doniosły krok w historii ludzkiej myśli”[22].

Stefan Pawlicki, który poświęcił kilka uwag badaniom nad chronologią dialogów Platońskich, nie przyznawał jej pierwszorzędnego znaczenia. Przeciwnie Lutosławski, przekonany o konieczności ustalenia kolejności pism dla zrozumienia rozwoju

[21] W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1897, s. 368.
[22] *Ibid.*, s. 384-385.

filozoficznego Platona. Pawlicki nie zgadzał się ze Schleiermacherem, że Platon już za młodu zaplanował swoją literacką produkcję, jednakże przyjął za punkt wyjścia do omawiania filozofii Platona dialog — dziecko pierwszej miłości, jak pisał[23] — *Fajdrosa*. Stąd też i wykład Pawlickiego na temat filozofii Platońskiej przyjął inną strukturę. Jest on na poły chronologiczny, na poły systematyczny, z przewagą układu systematycznego, który jest priorytetowy. Rozdziały stanowią części Platońskiego systemu, bo że dialogi taki jednorodny system tworzą — Pawlicki nie miał wątpliwości. Poza układem tematycznym rozdziały stanowią omówienia pojedynczych dialogów, najważniejszych dla zrozumienia filozofii Platona. Jednym z nich jest *Teajtet*. Aby forma wykładu Pawlickiego spełniała popularyzatorski charakter dzieła, rozpoczynał omawianie *Teajteta* od obszernego streszczenia. W miarę jak posuwał się dalej, pojawiało się coraz więcej uwag krytycznych w stosunku do *Plato's Logic* Lutosławskiego i jego interpretacji fragmentów tego dialogu. Przy omawianiu *Teajteta* nazwisko Lutosławskiego pojawiło się nawet w spisie treści.

Przyjrzyjmy się pierwszemu miejscu przy omawianiu *Teajteta*, gdzie mamy do czynienia z polemiką. Dotyczy ona fragmentu 155 a–b, gdzie Sokrates przedstawia Teajtetowi trzy założenia, na których chce oprzeć dalsze poszukiwania. Występuje tam zwrot 'zjawiska w nas' lub, jak tłumaczy Witwicki, „to, co się nam zwiduje" (φάσματα ἐν ἡμῖν). Lutosławski nie dość, że φάσματα przełożył jako aksjomat, to frazę ἐν ἡμῖν potraktował jako przyznanie owym aksjomatom istnienia w duszy i dodał: „staje się jasne, że nie mamy już do czynienia z transcendentnymi ideami [...] lecz z subiektywnymi pojęciami"[24]. Miało to świadczyć o wzrastającej roli duszy w Platońskim światopoglądzie. Pawlicki swoją krytykę popiera dodatkowo terminem ὁμολογήματα, który pojawia się w następnej wypowiedzi Sokratesa, oznaczającym przyjęte przez obu dyskutantów twierdzenia, tezy[25]. Jednak owe twierdzenia sąsiadują w tej samej wypowiedzi ze zwrotem ἐν τῇ ἡμετέρα ψυχῇ, w naszej duszy. Pawlicki tłumaczy to następująco: „Przypadkowo wprawdzie trzy owe zjawiska ludzkiej świadomości są jakiemiś powszechnie przyjętemi pewnikami, ale dodatek »w nas« lub »w naszej duszy« nie dowodzi przecież, że Platon nadawał im znaczenie czysto subiektywne [a taka rzeczywiście była intencja Lutosławskiego], że przestał wtedy wierzyć w preexystencyę duszy [tego natomiast Lutosławski z pewnością nie chciał dowieść]"[26]. Brak powoływania się na teorię idei w *Teajtecie* Pawlicki wytłumaczył tym, że rozmówca Sokratesa nie należał do grona bliskich uczniów, więc teorii tej nie znał, stąd Sokrates nie opierał się na niej, co czynił np. w *Fedonie*.

Kolejny fragment, którego komentarz krytykuje Pawlicki, to 164e, gdzie Sokrates doprowadził już do sprzeczności utożsamienie wiedzy ze spostrzeżeniem, a więc 'przepadła bajka Protagorasa'. Wtedy, w imię sprawiedliwości, sam zaczyna bronić tego poglądu. Lutosławskiego zaintrygowało następujące dalej napomnienie, jakiego Sokrates udziela sam sobie w imieniu Protagorasa, aby nie dopuszczał się 'niesprawiedliwości w dyskusji', czyli nie mieszał poważnego dyskursu z dialektycz-

[23] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. 2, s. 259.
[24] W. Lutosławski, *The Origin and Growth...*, s. 383.
[25] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. 2, s. 505.
[26] *Ibid.*, t. 2, s. 505, przyp. 1.

nymi, erystycznymi ćwiczeniami. Lutosławski tłumaczy to następująco: „To, że taki czysto Platoński nakaz został podany jako napomnienie Platońskiego Sokratesa przez Protagorasa, jawi się jako ekspiacja wcześniejszych polemik i wprowadzenie czysto obiektywnego, historycznego punktu widzenia, jaki znamy z dialogów dialektycznych”[27]. Ów historyczny punkt widzenia miał dowodzić późnego charakteru *Teajteta*, kiedy to Platon z dystansem podchodził do wcześniejszej krytyki sofistyki. Argumentem za tym miała być także łagodna ironia, na jaką pozwala sobie Sokrates, w przeciwieństwie np. do dialogu *Gorgiasz*. Pawlicki natomiast odmiennie tłumaczy cel owej przemowy, o której pisze: „Apologia ta nie jest przyznaniem się do winy Platona za jakieś dawniejsze szorstkie i jednostronne polemiki, jak ktoś twierdził”[28]. Pawlicki sądził, że cel jej jest dwojaki. Po pierwsze, jak przyjął za Natorpem, Platon występuje tutaj przeciwko krytyce Protagorasa, jaką miał głosić Antystenes, kiedy stał się już uczniem Sokratesa. Z drugiej strony, przemowa Sokratesa była potwierdzeniem jego bezstronności w dyskusji, czego miał dowodzić broniąc tez Protagorasa. I u Pawlickiego mamy do czynienia pośrednio z pewną konkluzją chronologiczną. Skoro Sokrates bezwzględnie krytykuje sofistykę, dodając tej krytyce obiektywizmu, kiedy stara się bronić jej tez, to znaczy to, że Platon pisał *Teajteta* w czasie, kiedy dominowała w nim postawa sokratejskiej polemiki wobec Protagorasa i spadkobierców jego myśli, zwłaszcza zaś szkoły retorycznej Izokratesa.

Trzeci sporny komentarz dotyczy fragmentu 185a–186a. Jednym z motywów pracy Lutosławskiego było udowodnienie, że ceniony jako logik Arystoteles wiele zaczerpnął od Platona. Lutosławski wskazywał, że np. Arystotelesowskie pojęcie definicji, teoria sylogizmu i system kategorii pochodzą — przynajmniej w części — od Platona. Stąd też i tytuł jego książki. Zdaniem Lutosławskiego w powyższym fragmencie Platon daje kolejną wersję swojego spisu kategorii, który to spis ewoluował wraz z jego filozoficznym rozwojem. Przede wszystkim stwierdza, że wszelkim spostrzeżeniom przysługuje istnienie, dalej mówi o różności i tożsamości, jedności i parzystości, podobieństwie i niepodobieństwie. Te pojęcia są dla Lutosławskiego najstarszą tablicą kategorii[29], problemem pozostaje władza, która byłaby zdolna poznawać je jako takie. Problem rozwiązuje się niewiele dalej (185e), „tylko dusza sama przez się spostrzega to, co wspólne we wszystkim” (αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν). To, co wspólne (τὰ κοινά) lub jak chce Lutosławski — kategorie, nie stanowiły już odwiecznych niezależnych bytów, lecz były efektem poznawczego wysiłku podmiotu-duszy. Wyraźnym więc było dla niego w ewolucji filozoficznej Platona przesunięcie prymatu ontycznego z przedmiotu poznania na podmiot. „Wśród tych zwyczajnych pojęć nie ma jednak miejsca na Prawdę czy Piękno, ani nawet na ideę Dobra, choć i one są wspomniane jako możliwe do poznania jedynie przez duszę (186a). Nie są one jednak całkowicie wyrugowane przez nowe idee, lecz po prostu nie przyciągają już głównej uwagi filozofa. Intuicyjny ogląd transcendentalnych idei jest zastąpiony dyskursywnym badaniem

[27] W. Lutosławski, *The Origin and Growth...*, s. 381.
[28] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. 2, s. 507.
[29] W. Lutosławski, *The Origin and Growth...*, s. 374.

postrzeganego wszechświata”[30]. Pawlicki stwierdzał natomiast, że Platon nie odróżniał zasad metafizycznych od logicznych, dowodził jedynie — wbrew sensualistom — że to, co dla wszystkich spostrzeżeń wspólne, nie może samo być wrażeniem zmysłowym, lecz musi pochodzić skądinąd. A skoro nie ma mowy o kategoriach, to nie można też wnioskować, że zastąpiły teorię idei. „Dowodów przekonywających [Lutosławski] na to nie podał, a przypuszczając, że taka ważna zmiana została cichaczem wprowadzona, bez odwołania teoryi dawniejszej i że obie teorye nawet nie wykluczają się nawzajem, przechodzi niestety na szerokie pole nieuzasadnionych hipotez, dokąd za nim udać się nie możemy”[31]. Pawlicki zwracał ponadto uwagę, że pojęcia podobieństwa i parzystości raczej nie nadają się do zastosowania jako kategorie ontologiczne.

Dalsze uwagi Pawlickiego odnoszą się głównie do datowania *Teajteta*. Wstęp dialogu wspomina bitwę pod Koryntem, dla Pawlickiego było jasne, że musiał on dotyczyć wojny korynckiej z lat 394-387, gdyż Teajtet byłby już za stary, aby walczyć w roku 368, a najprawdopodobniej nie mógł wtedy w ogóle być w Atenach. Ponadto, był przekonany, że Teajtet walczył jako hoplita, a wojna koryncka była jedyną, kiedy ateńscy hoplici walczyli pod Koryntem. Zacytujmy jeszcze krotochwilę Pawlickiego: „Terpsyon i Euklides mieszkają w tej samej mieścinie i spotykają się co dzień, jak ludzie w Krakowie. Dobry tedy Terpsyon wie, że przyjaciel jego ma od r. 399 spisaną dysputę Sokratesową bardzo zajmującą i pragnie ją poznać. Ale z tym zamiarem pochlebnym nosi się trzydzieści dwa lat. Jeżeli nas już razi fikcya, że dopiero w r. 394 lub 393 na to się zdecydował, to odkładanie prośby aż do r. 368 jest zupełną niedorzecznością”[32]. Wątek wojenny kończył jeszcze argumentem — wedle niego samego — przeważającym, że zgadzając się z powyższymi rozważaniami „znajdujemy się w bardzo szanownem towarzystwie”[33].

Biorąc pod uwagę, że dialog najprawdopodobniej powstał po założeniu Akademii, że Platon chciał wyrazić wdzięczność Euklidesowi, u którego miał przebywać w Megarze po śmierci Sokratesa, że chciał uczcić Teajteta, z którym miała go łączyć przyjaźń, Pawlicki wskazywał na powstanie *Teajteta* lata 387-385, przed *Menonem* i *Ucztą*. Dalej nie szczędził złośliwych uwag Lutosławskiemu, jakkolwiek czynił to w znakomitym stylu: „Ale co powie na to statystyka wyrazów, najmłodsza a tak głośna gałąź filologii platońskiej? Tyle zrobiła wysileń, aby przenieść Teeteta do r. 367 a jeden z jej najuczeńszych przedstawicieli zaręcza, że ścisłość jego badań nie ustępuje w niczem pewności metod przyrodniczych. Byłaby wtedy sprawa na zawsze przesądzona a jak astronomii wierzymy, że Jowisz z księżycami swemi toczy wspaniały bieg swój na około słońca, tak musielibyśmy w pokorze przyjąć wyrok statystyki, że Teetet nie powstał przed r. 367”[34]. Krytykował także samą metodę stylometryczną: „Nawet w tej formie udoskonalonej, którą nadał jej Lutosławski, nie byłaby ona w stanie określić jakiejkolwiek daty, gdyby jej nie brała skądinąd cichaczem. Wprawdzie wygląda potężnie i wspaniale na pierwsze spojrzenie. Umie

[30] *Ibid.*, s. 369.
[31] S. Pawlicki, *Historya filozofii greckiej*, t. 2, s. 513, w przypisie.
[32] *Ibid.*, s. 527.
[33] *Ibid.*, s. 528.
[34] *Ibid.*, s. 528-529.

każdy dialog oznaczyć liczbą, mającą wyrazić chwilę w rozwoju stylu platońskiego. Uczony nasz ziomek z wielką pilnością zużytkował wszystkie odnośne prace poprzedników swoich”[35] itd. Przy krytyce metody pojawia się szereg argumentów rzeczowych, z których część łatwo odeprzeć. Jednakże przystępując do krytyki, Pawlicki nie zauważał wszystkich meandrów metody, a wytykał jej arbitralność. Poważny zarzut, który trudno byłoby odeprzeć, to fakt, że między *Fajdrosem* a *Teajtetem* Platon, według Lutosławskiego, miał na dwanaście lat zaniechać pisania. Jednakże pierwszy z dialogów uzyskał współczynnik zbieżności z grupą ostatnią 0,31, zaś drugi — 0,32. Wynikało z tego, że przez dwanaście lat Platon niemal nie zmienił swojego stylu. Problematyczny charakter tych liczbowych współczynników polega na tym, że wśród innych dialogów, które dzieliła różnica np. roku występowały różnice współczynników stylu rzędu 100%.

Lutosławski pisząc o *Teajtecie* i innych dialogach kierował się swoją spirytualistyczną wizją rozwoju filozofii Platona. Aby tę wizję obronić, musiał niejednokrotnie dokonywać nieuprawnionych zabiegów interpretacyjnych. Im dialog późniejszy, zgodnie z jego chronologią, tym więcej znajdujemy takich wątpliwych miejsc. Poszukuje on ważnych filozoficznie treści w pobocznych wątkach dialogu. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że unikał on rekonstrukcji Platońskiej ewolucji jako rozwoju zagadnień. Centralne dla Platona jest pytanie: co istnieje obiektywnie? O ile Platon w okresie tworzenia własnego, oryginalnego systemu odpowiadał: idee, formy, to kiedy osiągnął sześćdziesiąty rok życia, zaczął przesuwać ontologiczny akcent z idei na duszę.

Wydaje się, że Pawlicki miał słuszność, kiedy krytykował zabiegi interpretacyjne Lutosławskiego. Dalsza historia badań nad chronologią dialogów wskazuje jednak, że stylometria nie zawiodła, gdyż dzisiaj większość zajmujących się tym zagadnieniem przyznaje, że *Teajtet* powstał niewiele przed ostatnimi dialogami Platona, a z pewnością po *Państwie*, jakkolwiek nie ma pewności co do dokładnej daty. Lutosławski więcej takich interpretacyjnych nadużyć stosował w późnych dialogach; są one widoczne zwłaszcza w *Timajosie*, jednakże już przy *Teajtecie*, który uznał za pierwszy dialog wyrażający reformę Platońskiej filozofii, można ich naliczyć kilka.

Generalnie spór o Teajteta można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach, pierwszą jest kwestia chronologii, drugą — interpretacja. O ile ze sporu o chronologię Lutosławski wychodzi obronną ręką, to Pawlickiemu trzeba przyznać słuszność w krytyce jego interpretacji. *Teajtet*, obok *Fajdrosa*, był dialogiem, który najbardziej poróżnił obu polskich platoników. Nie zgadzali się co do jego miejsca w chronologii, zwracali uwagę na różne jego elementy, a co za tym idzie, przyznawali mu odmienne funkcje w rozwoju platońskiej nauki. Ich wizje platonizmu, z których każda była do pewnego stopnia uzasadniona, niestety nie dawały się ze sobą pogodzić. Rzecz jednak nie kończyła się na akademickim dyskursie, lecz miała także poważne konsekwencje dla biografii uczonych.

O ile dzięki *Plato's Logic* wiedza o rozwoju filozofii Platona zyskała nowe oblicze w postaci pogłębionych badań nad chronologią dialogów, o tyle Pawlicki musiał pogodzić się z osobistą przegraną jako historyk filozofii starożytnej. Dzisiaj wciąż

[35] *Ibid.*, s. 529.

pamięta się o wkładzie Lutosławskiego do badań nad kwestią platońską, nawet jeśli jego dzieło nie jest czytane; do *Historii filozofii greckiej* Pawlickiego nie nawiązuje już prawie nikt, choć wśród współczesnych cieszyła się poważaniem i popularnością. Lutosławskiemu Akademia Umiejętności zarzuciła zbytnią sprawozdawczość z wyników badań innych uczonych; jak się później okazało, była to cecha, która przesądziła o jego sukcesie i o aktualności dzieła, które jako dokument dziewiętnastowiecznej dyskusji nad chronologią dialogów jest wykorzystywane do dziś[36]. Co ważniejsze, wpłynął swoimi badaniami na uczonych europejskich i amerykańskich. Lutosławski stracił katedrę, zyskał jednak uznanie, które wykracza daleko poza lokalny spór o stanowisko.

Z powyższego wypływa jeszcze jeden wniosek innej natury. Do czasów Lutosławskiego Polacy nie mogli się pochwalić żadnymi znanymi na świecie badaniami w tej dziedzinie. Jednak dyskusja między nim a Pawlickim była prowadzona na ówczesnym światowym poziomie, przy znajomości i niejednokrotnie trafnej krytyce najnowszej na tamte czasy literatury. Cóż z tego, skoro nikt poza Polakami nie mógł się o tej dyskusji dowiedzieć. Podczas gdy spory niemieckie są przedmiotem literatury nie tylko niemieckiej, o polskich dyskusjach nawet w Polsce pisze się rzadko.

Warto na koniec zadać pytanie, czy spór historyczno-filozoficzny między tymi badaczami wnosi coś do dzisiejszego dyskursu. Ich stanowiska są typowe dla dwóch nurtów interpretacji platonizmu. Lutosławski opowiadał się za podejściem ewolucyjno-genetycznym do spuścizny platońskiej, Pawlickiemu zaś bardziej odpowiadała wizja unitarystyczna. Dzisiejszy podział badaczy Platona przebiega niekiedy wzdłuż tej samej linii, zwolenników i przeciwników poglądu o platońskiej ewolucji. Sama zaś polaryzacja stanowisk jest widoczna zarówno w dyskusjach europejskich, jak i w Polsce, choćby podczas *Kolokwiów Platońskich*.

[36] Stwierdzają to takie autorytety w dziedzinie badań nad chronologią, jak H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982, s. 1 czy L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, s. 123.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

JÓZEF MISIEK
Akademia Pedagogiczna
w Krakowie

Początki matematyki

Historia matematyki starożytnej odniosła wiele sukcesów. Jej główny cel — rekonstrukcja rozwoju matematyki przed Euklidesem — został w znacznej mierze zrealizowany. Badania prowadzone przez historyków matematyki pozwoliły odtworzyć — przynajmniej w głównych zarysach — rozwój matematyki od Euklidesa wstecz do IV wieku. O V wieku nie posiadamy już tak dokładnych informacji, niemniej jednak dość dobrze został poznany stan matematyki pitagorejskiej w tym okresie[1]. Został też zrekonstruowany dowód niewspółmierności boku i przekątnej kwadratu, a także dowód nieco ogólniejszego twierdzenia na ten temat, który jest dziełem Teodorosa. Na temat tego drugiego dowodu powiemy kilka słów, ponieważ rzuca on interesujące światło na metodę stosowaną przez historyków matematyki, na jej możliwości i ograniczenia.

Podstawową informacją, na której oparli się historycy matematyki, jest krótka wzmianka w *Teajtecie* Platona, że Teodoros, uczeń Protagorasa i nauczyciel Teajteta, starał się dowieść, że kwadrat równy trzem, pięciu itd. kwadratom jednostkowym ma bok niewspółmierny z jednostką. (Jest to uogólnienie poprzedniego twierdzenia, które można wyrazić w formie tezy, że kwadrat równy podwojonemu kwadratowi jednostkowemu ma bok niewspółmierny z jednostką). Platon wyraźnie stwierdza, że Teodoros dowodził swojej hipotezy dla każdego przypadku z osobna i że natrafił na trudność dla liczby 17.

Prowadzi to do następującego problemu: czy można skonstruować technikę dowodową, która jest zgodna z powyższą wzmianką Platona, a ponadto nie jest sprzeczna z posiadaną wiedzą o historii matematyki przed Euklidesem. Okazuje

[1] Zob. W.R. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements*, Dodrecht 1975, s. 131-169.

się, że oba te warunki są trudne do spełnienia: jeżeli przyjęta hipoteza na temat dowodu spełnia jeden, to zwykle nie spełnia drugiego. Dopiero Knorr zaproponował dowód, który spełnia oba warunki[2].

Należy sobie zdawać sprawę, że metoda, która doprowadziła do tak spektakularnego sukcesu, posiada jednak istotne ograniczenia. Najmniej istotne z nich sprowadza się do tezy, że w ten sposób można uzyskać wyłącznie wiedzę hipotetyczną o przeszłości matematyki. Pod tym względem historia matematyki nie różni się od historii filozofii — obie dostarczają wiedzy hipotetycznej. Różnica między nimi polega na tym, że w historii matematyki mniej zależy od osobistych poglądów autora.

Zanim historyk matematyki zastosuje swoją metodę, musi założyć, że rekonstruowany przez niego dowód był poprawny z punktu widzenia matematyki. W przypadku Teodorosa, za poprawność jego dowodu ręczy Platon. Jest to wiarygodna rękojmia. Są jednak przypadki, gdy niepewność jest większa. Ogólnie można powiedzieć, że rozważana metoda nadaje się do rekonstrukcji gotowej matematyki, to znaczy takiej, która posługuje się precyzyjnymi pojęciami i dysponuje dobrze rozwiniętą metodą dedukcyjną. Natomiast jest mało przydatna, jeśli chcemy poznać matematykę *in statu nascendi*, to znaczy takie etapy jej rozwoju, gdy dowody mają wartość heurystyczną i/lub terminologia nie jest należycie doprecyzowana[3]. Co więcej, będzie ona zupełnie nieprzydatna, gdy chcemy się czegoś dowiedzieć o odkrywaniu nowych pojęć matematycznych lub nowych technik dowodowych. Tych zagadnień nie można ominąć, jeśli interesują nas początki matematyki. W związku z tym powinno być oczywiste, że dalszy postęp badań w tej dziedzinie będzie zależny od znalezienia nowej metody, która zastąpi dotychczas stosowaną tam, gdzie ona zawodzi.

Taka metoda zostanie naszkicowana w tej pracy. Jeśli metoda tradycyjna opiera się na zastosowaniu matematyki do jej historii, to metoda proponowana wykorzystuje w tym samym celu wiedzę z zakresu podstaw matematyki. Ta ostatnia jest dyscypliną, która leży gdzieś na pograniczu matematyki i filozofii. Wykażemy, że tego typu wiedza pozwala doprecyzować takie pojęcia jak 'rachunek', 'matematyka' i 'dowód'. To zaś pozwoli skorygować różne błędne opinie rozpowszechnione w literaturze przedmiotu. Jest jasne, że tego typu podejście może, przynajmniej na początkowym etapie badań, ograniczać się do reinterpretacji wyników uzyskanych wcześniej przez historyków — wystarczy skorygować te ich ustalenia, które są związane z nieścisłym rozumieniem wymienionych terminów.

Jednak najważniejsza informacja, jakiej dostarcza wiedza z zakresu podstaw matematyki, dotyczy klasyfikacji dowodów matematycznych ze względu na siłę stosowanych technik dowodowych, co wiąże się z obecnością lub nieobecnością pojęcia nieskończoności w dowodach. Dodajmy dla jasności, że użycie pojęcia nieskończoności pozwala dowieść twierdzeń, których nie można dowieść bez tego pojęcia. Taka klasyfikacja dowodów przenosi się natychmiast na twierdzenia matematyczne. W ten sposób uzyskujemy podział na matematykę finitystyczną, czyli taką, która

[2] *Ibid.*, s. 170-210; tam też na stronach 109-130 przedstawiona jest wcześniejsza historia tych poszukiwań.

[3] Por. *ibid.*, s. 12.

obywa się bez pojęcia nieskończoności, oraz na matematykę infinitystyczną, w której to pojęcie jest niezbędne. Wykorzystamy również fakt odkryty przez Brouwera, że logika jest wtórna wobec matematyki. W szczególności, logika klasyczna jest wtórna wobec matematyki klasycznej, to znaczy takiej matematyki infinitystycznej, która zakłada niezależne od umysłu istnienie obiektów matematycznych.

Powinno być oczywiste, że najpierw musiała powstać matematyka finitystyczna — jako naturalne uogólnienie rachunków. Dopiero po pewnym czasie mogła ona wkroczyć na etap infinitystyczny. W ten sposób uzyskujemy pewien aprioryczny wgląd w rozwój matematyki: od etapu przed-matematycznego, czyli rachunków, do finitystycznego, a następnie do infinitystycznego. To znakomicie ułatwia badania historyczne, ponieważ dysponując takim apriorycznym obrazem możemy zidentyfikować kolejne etapy rozwojowe matematyki na podstawie luźnych wzmianek starożytnych autorów. Możemy nawet dostrzec, że pewne dobrze znane teksty, które *prima facie* nie dotyczą matematyki, w rzeczywistości są cennym źródłem, które pozwala rozstrzygnąć od dawna dyskutowane zagadnienia.

Ponadto postaramy się, choćby w pewnej mierze, uwzględnić fakt, że pierwsi myśliciele nie znali żadnych granic pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy. Dla nich była to po prostu mądrość. Podział tej mądrości na różne dyscypliny stał się możliwy i konieczny wskutek ich działalności. Dlatego badając najstarsze koncepcje matematyczne nie będziemy uwzględniać znacznie późniejszego podziału na matematykę czystą i stosowaną. Dzięki temu okaże się, że historia astronomii może rzucić światło na historię matematyki. Nie pominiemy też kontekstu religijnego wczesnych badań. Pozwoli to rzucić nowe światło na tak zwany mistycyzm liczbowy pitagorejczyków, a także na problem relacji pomiędzy nauką i religią.

Ogólnie można powiedzieć, że celem artykułu jest naszkicowanie pewnej metody rozstrzygania zagadnień dotyczących początków matematyki. Stanowi ona naturalne uzupełnienie metod stosowanych wcześniej przez historyków matematyki.

1. Kto stworzył matematykę?

W tej sprawie mamy dwa konkurujące poglądy. Wedle pierwszego z nich, matematykę stworzyli Grecy, wedle drugiego — Babilończycy. Przed odkryciem i odczytaniem tekstów klinowych obowiązywał pogląd pierwszy. Później jednak doszło do erozji tego poglądu i wielu autorów zaczęło mówić o matematyce babilońskiej i egipskiej. I tak na przykład autor historii matematyki A. Gittelman zatytułował pierwszy rozdział swej książki *Wczesna matematyka*, a omawia tam osiągnięcia cywilizacji Egiptu, Babilonii i Indii[4]. B.L. van der Waerden w swojej znakomitej monografii przedstawia osiągnięcia Babilończyków w dwóch rozdziałach[5]. W rozdziale drugim omawia ich sztukę rachunków, a w rozdziale trzecim — matematykę. Co więcej, wyróżnia on babilońską algebrę i geometrię. Czy mamy zatem sądzić, że już Babilończycy stworzyli początki obydwu teorii matematycznych?

Odpowiedź na to pytanie zależy od precyzyjnego rozumienia terminu 'matematyka'. Przede wszystkim powinno być jasne, że matematyka jest wiedzą. Wiedza

[4] A. Gittelman, *History of Mathematics*, Columbus 1975.
[5] B.L. van der Waerden, *Science Awakening*, transl. A. Dresden, Groningen 1954.

zaś składa się ze zdań ogólnych, to jest takich, które zawierają jakieś terminy ogólne. W przypadku matematyki muszą to być na przykład zdania, które mówią, że wszystkie liczby pewnego rodzaju posiadają pewną własność. Co więcej, zdania te muszą być udowodnione. Stąd zaś wynika, że muszą być wyrażone za pomocą terminów na tyle precyzyjnych, żeby taki dowód był możliwy. Możemy to podsumować w następujący sposób: ludzie, którzy stworzyli matematykę musieli pokonać dwie bariery:

(1) Barierę pojęciową. To znaczy, że musieli stworzyć precyzyjne pojęcia ogólne i terminy dla ich wyrażenia, a także musieli znaleźć sposób wyjaśnienia sensu tych terminów innym ludziom.

(2) Barierę dowodu. To znaczy musieli sobie uświadomić potrzebę dowodu i odkryć choćby najprostsze techniki dowodowe.

Analiza tekstów babilońskich ujawnia, że ich autorzy znają tylko jedno pojęcie ogólne — pojęcie liczby. Jest jasne, że to jedno pojęcie nie pozwala zbudować żadnego zdania ogólnego. Co więcej, babilońskie pojęcie liczby jest obciążone istotną dwuznacznością: odnosi się ono zarówno do liczb naturalnych, jak i do liczb wymiernych (ułamków). Praca nad teorią liczb mogła się zacząć dopiero wtedy, gdy usunięto tę dwuznaczność. Tego zaś Babilończycy nie zrobili.

Również w dziedzinie geometrii Babilończycy nie zdołali stworzyć żadnych pojęć ogólnych. Chociaż wszystkie podręczniki historii matematyki informują, że stosowany współcześnie podział kąta na 360 stopni pochodzi od nich, co sugeruje, że zawdzięczamy im abstrakcyjne pojęcie kąta, to byłby jednak mylny wniosek, ponieważ ich zasługą jest tylko to, że podzielili konkretne koło na niebie na 12 równych części zwanych znakami zodiaku, a następnie każdy znak podzielili na 30 równych części. Abstrakcyjne pojęcie kąta musiało zostać odkryte później. Prawdopodobnie również abstrakcyjne pojęcie odcinka nie było im znane: odcinek to po prostu konkretna linia wytyczona w terenie za pomocą sznura mierniczego. Nie ma więc prostej drogi od bardzo trafnych obserwacji związków geometrycznych do naukowego ich ujęcia. Dopiero Grecy wkroczyli na tę drogę.

Niemniej jednak Babilończycy posiadali imponującą zdolność rozwiązywania niełatwych zadań tekstowych, które dziś trudno byłoby rozwiązać bez pomocy równań drugiego stopnia. Dlatego zrozumiała dla współczesnego czytelnika rekonstrukcja tych rozwiązań musi posługiwać się algebrą na poziomie szkoły średniej. Nie znaczy to jednak, że Babilończycy stworzyli algebrę — jak to sugerują różne opracowania. Stworzyli tylko reguły pozwalające rozwiązywać takie trudne zadania. Jednakże nie byli w stanie wyrazić tych reguł w języku, ponieważ brakowało im terminologii wyrażającej pojęcia matematyczne. Można zatem powiedzieć, że posiadali tylko wiedzę ukrytą odpowiadającą współczesnej algebrze szkolnej. Taką wiedzę można przekazać tylko w jeden sposób: przez pokazanie rozwiązań wielu zadań tego samego typu; uczeń, który przerobił pewną ilość takich zadań, mógł pojąć, jak należy samodzielnie rozwiązywać inne zadania tego typu. W ten sam sposób i dziś przebiega nauka rachunków w szkole podstawowej.

Z wymienionych powodów wydaje się, że Babilończycy, ani tym bardziej Egipcjanie, nie stworzyli matematyki. Natomiast wnieśli oni ogromny wkład w stworzenie szeregu umiejętności rachunkowych, które stały się dogodnym punktem wyjścia

dla przyszłych twórców matematyki. Szczególnie wielkie zasługi położyli tu Babilończycy. W szczególności skonstruowali pierwszy system pozycyjny, dzięki któremu można było stworzyć wygodne algorytmy dla dodawania i mnożenia.

W konkluzji możemy zatem powiedzieć, że Babilończycy umieli myśleć matematycznie, lecz nie umieli wyrazić swoich myśli, ponieważ brakowało im terminologii. Tak więc nie pokonali bariery pojęciowej. W tej sytuacji nie mogli też odkryć potrzeby dowodu. Dlatego należy powiedzieć, że Babilończycy nie odkryli matematyki. Zrobili to dopiero Grecy. To oni, wychodząc od babilońskiej umiejętności rachowania, stworzyli wiedzę matematyczną. Przełomowym krokiem w tym kierunku stał się przyjęty przez Greków sposób reprezentacji liczb za pomocą kamyczków. Z punktu widzenia technik rachunkowych stanowił on krok wstecz. Był jednak niezbędny z powodów teoretycznych. To właśnie on spowodował, że termin ‘liczba’ uzyskał jednoznaczny sens, który dziś oddajemy za pomocą pojęcia ‘liczba naturalna’.

Nasze wiadomości o początkach geometrii w jeszcze większym stopniu są skazane na domysły. Jedna rzecz wydaje się pewna: geometria musiała powstać później niż teoria liczb, dlatego i tego odkrycia nie można przypisać Babilończykom. Proklos w *Komentarzu do pierwszej księgi „Elementów”* przypisuje Talesowi zasługę odkrycia pierwszych dowodów kilku twierdzeń. W tej sprawie historycy podzielili się na dwa obozy. Jedni sądzą, że wszystkie odkrycia Talesa mają charakter empiryczny, inni zaś, a wśród nich van der Waerden[6], uważają, że Tales rzeczywiście stworzył pierwsze dowody w geometrii. Zwolennicy obu skrajnych poglądów nie pomyśleli, że Tales mógł zrobić coś więcej, niż chcą pierwsi i coś mniej, niż sądzą ich oponenci. Można mianowicie przypuszczać, że Tales był pierwszym człowiekiem, który wprowadził do geometrii abstrakcyjne pojęcia. Jeśli rzeczywiście to zrobił, to i tak należy go zaliczyć do największych odkrywców — nawet gdyby niczego nie dowiódł.

Rozważmy tę kwestię dokładniej na następującym przykładzie. Van der Waerden przytacza następujące sformułowanie Proklosa dotyczące dokonań Talesa[7]: „Besides several other theorems, he had obtained the equality of the base angles in isosceles triangle; in ancient fashion, he called these angles not equal, but similar”. Jeśli w powyższym cytacie pojąć słowo ‘*obtained*’ tak, jak chce van der Waerden — czyli jako równoznaczne z terminem ‘dowiódł’, to pierwsza połowa tego zdania jest z pewnością fałszywa. Tego typu dowód jest niezbędny w aksjomatycznie ujętej geometrii, natomiast na etapach wcześniejszych żaden matematyk nie zaprzątał sobie głowy dowodzeniem tak oczywistych tez. Czemu miałoby to służyć? Jeśli bez dowodu wiadomo, że teza jest prawdziwa, to nie trzeba jej dowodzić. Dowód jest potrzebny tylko wtedy, gdy nie mamy takiej pewności. Ponadto, nawet w teorii ujętej aksjomatycznie nie dowodzimy aksjomatów — są to przecież prawdy oczywiste. Widać stąd, że Proklos, a może tylko van der Waerden, popełnił błąd, który przydarza się również współczesnym filozofom: założył, że metoda aksjomatyczna jest fundamentem matematyki i dlatego każde odkrycie matematyczne musi być odkryciem nowego dowodu w ramach istniejącego od zawsze (?) systemu aksjo-

[6] *Ibid.*, s. 89.
[7] *Ibid.*, s. 87.

matycznego. Jest to oczywisty absurd. Tak być nie mogło, co jest jasne *a priori.* Z historii wiemy ponadto, że praca nad aksjomatyzacją geometrii zaczęła się od czasów Platona.

Tego typu błąd jest jeszcze bardziej widoczny w przypadku innego twierdzenia, którego rzekomo Tales miał dowieść: że średnica koła dzieli je na dwie równe części. Jak już zauważył Heath[8], nawet w *Elementach* nie ma dowodu takiej tezy. Dlatego możemy między bajki włożyć, że Tales dowiódł jakichkolwiek twierdzeń geometrycznych.

Nie znaczy to wcale, że Tales nic nie zrobił dla geometrii. Zamiast tak nihilistycznego poglądu przyjmujemy hipotezę sformułowaną przez Kulczyckiego, że odkrył on pierwsze pojęcia geometryczne. To pozwoliło mu wyrazić w słowach pewne umiejętności (określane dziś jako geometryczne), które Grecy przyswoili sobie od Babilończyków lub Egipcjan. W ten sposób pojawiły się w geometrii pierwsze zdania ogólne. Można przypuszczać, że były one oczywiste i dlatego potrzeba dowodu nie została zbyt szybko odczuta przez jego następców. W ten sposób geometria przeszła ze stadium przednaukowego do stadium nauki *in statu nascendi.* Można też przypuszczać, że bariera dowodu została po raz pierwszy przekroczona na terenie teorii liczb, a nie w geometrii. Wynika to stąd, że za pomocą rachunków można odkryć różne niespodziewane związki pomiędzy liczbami, które wcale nie są oczywiste w ogólnym przypadku. Natomiast w geometrii prawie wszystko jest oczywiste — przynajmniej na początku.

Kulczycki przedstawia mocny argument na korzyść swojej hipotezy. Zauważa on, że większość twierdzeń, których miał dowieść Tales, dotyczy równości kątów: „Nie ma już mowy o nachyleniu jednej prostej do poziomu (*śkd* egipskie), ramiona kąta stają się równouprawnione (twierdzenie o kątach wierzchołkowych), długość ramion kąta nie odgrywa roli. Pojęcia kąta w tym sensie nie spotkaliśmy ani w Egipcie, ani w Babilonie, a nie była to bynajmniej innowacja banalna. [...] W zdobyciu się na tę abstrakcję upatruję główny krok naprzód dokonany przez Talesa, i początek geometrii jako nauki bardziej abstrakcyjnej, a nie w ułożeniu przez Talesa rzekomego dowodu twierdzenia o kątach równoramiennych, co do czego miał wątpliwości już Eudemos”[9].

Drugi argument potwierdzający omawianą hipotezę formułuje Kulczycki na s. 98: „Eudemos pisze, że najstarsi Grecy nie używali nazwy kąty równe, lecz mówili podobne. To mogłoby znaczyć, że w chwili krystalizacji pierwszych wiadomości o kątach, termin figury podobne był już w użyciu, a że na tych figurach napotykano oczywiście kąty jednakowe, zastosowano do ich oznaczania już istniejącą nazwę. W takim razie, droga do pojęcia kąta wiodłaby przez wcześniejsze poznanie figur podobnych i to by tłumaczyło pochodzenie terminu kąty podobne. Byłoby to ciekawe, bo to by była droga bardziej naukowa”[10].

Dopowiadając myśl Kulczyckiego do końca, można by powiedzieć, że zmiana nazwy, o której mówi Kulczycki, wydaje się być tropem prowadzącym do zrozu-

---

[8] T. Heath, *A History of Greek mathematics*, vol. I: *From Thales to Euclid*, Oxford 1921, s. 131.

[9] S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa 1973, s. 101.

[10] *Ibid.*, s. 98.

mienia, jak powstało abstrakcyjne pojęcie kąta. Starsza nazwa wskazuje na moment utożsamienia wielu kątów konkretnych, które początkowo traktowano jako różne. Utożsamienie nastąpiło w momencie, gdy te różne kąty zostały uznane za podobne. Z kolei, gdy uświadomiono sobie, że geometria w ogóle nie dotyczy kątów konkretnych, lecz tylko kątów abstrakcyjnych, natomiast sam termin 'podobieństwo' zaczął być odczuwany jako niestosowny i dlatego zastąpiono go pojęciem 'równość'.

Na uwagę zasługuje fakt, że Proklos traktuje tę uwagę dotyczącą terminologii Talesa jako marginalną. To znaczy, że nie zdaje sobie sprawy z jej znaczenia, co tym samym podnosi jej wiarygodność. Nie można bowiem zmyślić informacji, której się nie rozumie. Dlatego właśnie można przyjąć, że Proklos korzystał z wiarygodnych źródeł i pisał rzetelnie. Popełnił błędy, ponieważ zabrakło mu kompetencji matematycznej. Tego typu pomyłki można jednak wyeliminować o ile posiada się trochę większą kompetencję niż analizowany autor.

Reasumując: skoro wszystko wskazuje na to, że ani Babilończycy, ani tym bardziej Egipcjanie nie wyszli poza etap umiejętności geometrycznych, to zasługę stworzenia geometrii należy przypisać Grekom. Ponieważ zaś Tales jest pierwszym filozofem, któremu na podstawie świadectwa Proklosa można przypisać jakieś odkrycia geometryczne, to rozsądnie będzie przyjąć, że Tales odkrył abstrakcyjne pojęcie kąta i być może kilka innych pojęć geometrycznych, które pozwoliły mu wyrazić choćby tylko niewielką część umiejętności, dostępnych wcześniej wyłącznie poznaniu praktycznemu.

2. Czy arytmetyka kamyczków należy do matematyki?

Elementy Euklidesa zawierają wykład dwóch teorii matematycznych: geometrii i teorii liczb. Wedle powszechnie przyjmowanego poglądu teoria liczb powstała wcześniej, a jej pierwszą wersją jest tzw. arytmetyka kamyczków przypisywana pitagorejczykom i dlatego też nazywana arytmetyką pitagorejską. W. Burkert nie podważa tezy o autorstwie pitagorejczyków, sądzi natomiast, że arytmetyka kamyczków nie należy do matematyki. Twierdzi na przykład, że „Pythagorean arithmetic is an intrusive, quasi-primitive element"[11] lub też, że „in Euclid, the theory unrolls in systematic fashion, and one proposition presupposes the preceding, in the strictly deductive manner, whereas a proof with *psefoi* is essentially inductive and pictorial"[12]. Burkert sądzi, podobnie jak Proklos, że każdy dowód w matematyce musi być dowodem aksjomatycznym — jak u Euklidesa. Nie wie jednak, że nawet współczesna teoria liczb nie jest ujęta aksjomatycznie. W związku z tym nie zauważa, że dowody w arytmetyce kamyczków są poprawne. Jednak historycy matematyki nigdy nie wątpili w poprawność tych dowodów. Szczegółowo pokazał to W. Knorr[13], co zwalnia nas od zajmowania się tą sprawą. Burkert jednak nie myli się, gdy czuje, że arytmetyka pitagorejska w istotny sposób różni się od tej wizji matematyki, którą przyswoił sobie w szkole. Nie myli się nawet wtedy, gdy określa dowody w arytmetyce kamyczków jako indukcyjne. Myli się tylko, gdy przypusz-

[11] W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. E.L. Minar Jr., Harvard 1972, s. 434.

[12] *Ibid.*, s. 435.

[13] W. Knorr, *The Evolution...*, s. 131-169.

cza, że jest to indukcja niezupełna. Myli się również wtedy, gdy sugeruje, że wizja matematyki, którą wyniósł ze szkoły, jest jedyną poprawną.

Współczesna filozofia matematyki dysponuje aparatem pojęciowym, który pozwala precyzyjnie scharakteryzować arytmetykę kamyczków. Jest ona częścią tak zwanej matematyki finitystycznej. Spróbujemy teraz wyjaśnić, co znaczy ostatnie określenie. Termin ten został wprowadzony do matematyki dopiero w ubiegłym wieku przez D. Hilberta. W swoim programie formalizmu starał się on ufundować matematykę na absolutnie pewnym fundamencie, którym — w jego przekonaniu — miała być tak zwana matematyka finitystyczna. Przeciwstawił ją matematyce infinitystycznej i próbował wykazać metodami tej pierwszej, że ta druga jest niesprzeczna. Program Hilberta upadł, ale odróżnienie matematyki finitystycznej od infinitystycznej pozostało trwałym dorobkiem matematyki i filozofii.

Rozróżnienie to dotyczy kilku kwestii równocześnie. Po pierwsze, dotyczy pojęć skończoności i nieskończoności: w matematyce finitystycznej dopuszczalne jest wyłącznie to pierwsze pojęcie. To wyjaśnia przyjętą terminologię. Po drugie, matematyka finitystyczna dotyczy liczb pojmowanych konkretnie, jako układów przedmiotów fizycznych. Po trzecie, w matematyce finitystycznej wszystkie twierdzenia są pozytywne. Nie ma tam pojęcia negacji i pojęcia fałszu.

Hilbert charakteryzując finitystyczne pojęcie liczby, nie posłużył się układem kamyczków jak Pitagoras, lecz czymś bardzo podobnym: układem kresek na papierze. W jednym i drugim przypadku liczba zostaje scharakteryzowana jako układ przedmiotów fizycznych. Natomiast w matematyce infinitystycznej takie konkretne pojmowanie liczb nie jest możliwe. Wyjaśnimy teraz, jaki jest tego powód.

Najprostsze, znane już w starożytności pojęcie nieskończoności ma charakter konstruktywny: ciąg liczb pewnego rodzaju jest potencjalnie nieskończony, jeśli dla każdej liczby tego rodzaju możemy skonstruować większą od niej liczbę tego samego rodzaju. Na przykład, dla każdej liczby pierwszej można skonstruować liczbę pierwszą od niej większą. W tym sensie ciąg liczb pierwszych jest potencjalnie nieskończony. Również ciąg wszystkich liczb naturalnych jest potencjalnie nieskończony. Jest teraz jasne, że pojęcia potencjalnej nieskończoności nie można pogodzić z konkretnym pojmowaniem liczb naturalnych, gdyż znaczyłoby to, że zakładamy istnienie nieograniczonej ilość przedmiotów fizycznych, takich jak kamyczki czy kreski na papierze. Nawet gdyby to ostatnie przypuszczenie było prawdą, to nie byłoby ono prawdą matematyczną, lecz empiryczną. Dlatego w matematyce infinitystycznej musimy pojmować liczby naturalne albo konstruktywnie — jako konstrukcje umysłu, albo przyjąć, że są one obiektami istniejącymi niezależnie od umysłu i poza światem fizycznym (tzw. platońska koncepcja liczby). Oba te pojęcia liczby są dopuszczalne w matematyce finitystycznej, nie są jednak nieodzowne. Znaczy to, że dowody finitystyczne pozostają poprawne również wtedy, gdy przyjąć konstruktywne lub platońskie rozumienie liczb naturalnych. Dzięki temu możliwe jest „gładkie" przejście od matematyki finitystycznej do infinitystycznej. To wyjaśnia wyjątkową rolę matematyki finitystycznej w matematyce: można ją było odkryć i rozwijać posługując się najprostszym z możliwych pojęciem liczby takim, które czerpie swą zrozumiałość z rachunków na konkretnych przedmiotach. Ponadto, dowody finitystyczne są najbardziej intuicyjne, tzn. znacznie łatwiej niż

w przypadku dowodów infinitystycznych można „dostrzec" ich poprawność. Z tego powodu Hilbert uznał ten rodzaj matematyki za podstawę całej matematyki.

Widzimy zatem, że arytmetyka kamyczków jest pewną wersją matematyki finitystycznej. Jest to najprostszy rodzaj matematyki. To właśnie w tej dziedzinie udało się po raz pierwszy przekroczyć barierę ogólności i barierę dowodu. Jest to zrozumiałe, ponieważ związki między liczbami naturalnymi, które można odkryć za pomocą rachunków, są tak zaskakujące, że skłaniają do postawienia pytania o dowód w ogólnym przypadku.

Twierdzimy zatem, że arytmetyka kamyczków należy do matematyki, a konkretnie do teorii liczb, choć w trakcie późniejszego rozwoju tej dziedziny wypracowano ogólniejsze techniki dowodowe, takie jakich używa na przykład Euklides. Wniosek ten jest zgodny z opinią historyków matematyki. Przeciwna opinia Burkerta dowodzi tylko jego niekompetencji i tendencyjności w tej dziedzinie, jak to dokładniej pokażemy w następnym rozdziale.

3. Czym jest *tetraktys*?

Nawet sceptyczny Burkert nie zaprzecza, że to właśnie Pitagoras odkrył pojęcie *tetraktys*. Janina Gajda w następujący sposób pisze o tym pojęciu: „Nauka o 'świętej' liczbie 10 musiała powstać już w starym związku pitagorejskim. Może świadczyć o tym choćby formuła przysięgi, obowiązującej członków związku, którą przytaczają Porfiriusz i Jamblich. Zgodnie ze świadectwem Jamblicha, pitagorejczycy, nie chcąc nadużywać imienia Pitagorasa, nie wymieniając go w rocie przysięgi, przysięgali na 'tego, który odkrył *tetraktys*': „Przysięgam na tego, który odkrył arcyczwórkę (*tetraktys*) naszej mądrości, w której zawarte jest źródło i korzeń natury"[14].

Van der Waerden w podsumowaniu analizy materiału źródłowego formułuje nieco mocniejszą opinię: „It seems therefore necessary to ascribe to Pythagoras himself the Tetractys, the triangular numbers and the numerical ratios of the consonant intervals"[15]. Wiarygodność tego ustalenia bywa czasem podważana na tej podstawie, że świadectwo neopitagorejczyków dotyczące *tetraktys*, liczb trójkątnych i harmonii muzycznej nie zasługuje na zaufanie. Knorr w następujący sposób uzasadnia wiarygodność tych autorów w kontekście własnych badań nad matematyką pitagorejską: „Certain scholars have disparaged the neo-Pythagorean compilers for their lack of mathematical sophistication. The charge is just and certainly renders unreasonable any attempt we might make to use these works as an indication of the attainments of mathematics in later antiquity. For the neo-Pythagoreans never presumed to originality or sophistication; their works were intended as first introduction to laymen whose primary goal was the understanding of classical philosophy, in particular that of Plato. Still, this very lack of the pretense of originality or sophistication makes more plausible the view that the arithmetic presented in these works derives substantially from an ancient, primitive stage of Pythagorean arithmetic"[16].

[14] J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 82-83.
[15] B.L. van der Waerden, *Science Awakening*, s. 95.
[16] W. Knorr, *The Evolution...*, s. 132.

Do tego argumentu można dodać uwagę, że nawet ci autorzy, dla których świadectwo neopitagorejczyków nie zasługuje na zaufanie w kwestiach dotyczących nauki, przyjmują je bezkrytycznie wtedy, gdy chcą wykazać, że Pitagoras był kimś w rodzaju szamana. Dlatego wydaje się, że nie jest potrzebna dalsza argumentacja dotycząca wiarygodności źródeł. Zamiast tego należy przyjąć hipotezę o wiarygodności starożytnych autorów i sprawdzić, czy na tej podstawie można uzyskać jakiś spójny obraz wczesnej doktryny pitagorejskiej. Jak zauważa de Vogel, koncepcje szamańskie są niezgodne z faktami, ponieważ nie są w stanie wyjaśnić wpływu, jaki wywarł Pitagoras na ludzi sobie współczesnych i na kolejne pokolenia[17]. Natomiast hipoteza przeciwna unika tego rodzaju trudności.

Jest jednak inna trudność, której należy poświęcić nieco uwagi: nawet ci autorzy, którzy uznają matematyczne odkrycia Pitagorasa, nie zawsze je rozumieją (nie dotyczy to oczywiście historyków matematyki). Na przykład Burkert uważa, że arytmetyka kamyczków nie należy do matematyki, ponieważ „proof with *psefoi* is essentially inductive and pictorial”[18]. Na tej podstawie może on twierdzić, że: „Seen in the context of [...] Greek geometry, Pythagorean arithmetic is an intrusive, quasi-primitive element”[19]. Równie dobrze mógłby twierdzić, że radio Marconiego nie jest radiem, ponieważ każde radio musi być zbudowane na obwodach scalonych. Każdy, kto zada sobie trud, aby sięgnąć do współczesnego podręcznika teorii liczb, może z łatwością odkryć, że żadne aksjomaty nie są w tej teorii potrzebne, dokładnie tak samo jak nie były potrzebne pitagorejczykom.

Burkert tak pisze o pojęciu *tetraktys*: „It does not take more than the amusement of an idle hour to discover and establish that $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Numerical relationships in the cosmic order are to be found in primitive and mythical thought, and in the same realm we can find the notion of the cosmic origin and function of music, and it is not necessary to assume special astronomical knowledge. The evidence about the tetractys, about numbers, and about music, is not necessarily on a different level from that about other ‘acusmata’ ”[20].

Burkert ma niewątpliwie rację, gdy zauważa, że ‘odkrycie’ równości $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ jest trywialnym wynikiem rachunkowym, który nie należy do matematyki. Nie zauważa jednak, że *tetraktys* nie jest po prostu liczbą 10, lecz jest czwartą liczbą trójkątną. Wydaje się, że tej informacji nie podaje żaden podręcznik historii filozofii. Dlatego trzeba wyjaśnić, że pojęcie liczby trójkątnej jest jednym z pierwszych, ściśle scharakteryzowanym i ogólnym pojęciem dotyczącym liczb naturalnych: n-ta liczba trójkątna jest sumą liczb naturalnych od 1 do n. Znaczenie tego pojęcia dla matematyki wiąże się z twierdzeniem, które dziś wyrażamy wzorem na sumę n kolejnych liczb naturalnych (zaczynając od 1). Pierwsi matematycy nie znali dzisiejszej notacji algebraicznej, a więc wyrazili to twierdzenie jako pewien fakt dotyczący liczb trójkątnych: podwojona n-ta liczba trójkątna jest równa n-tej liczbie prostokątnej. Co więcej, pierwsi matematycy udowodnili ten fakt.

[17] C.J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen 1966, s. 246.

[18] W. Burkert, *Lore and Science...*, s. 435.

[19] *Ibid.*, s. 434.

[20] *Ibid.*, s. 186.

Tak więc mamy tu do czynienia z twierdzeniem matematycznym z zakresu teorii liczb.

Wynika stąd, że negatywne wnioski Burkerta dotyczące matematycznych odkryć Pitagorasa są rezultatem jego ignorancji matematycznej i/lub wynikają z jego przekonania, że Pitagoras jako człowiek religijny nie myślał racjonalnie, a zatem nie mógł dokonać żadnego odkrycia naukowego. Czyż historia nauki nie poucza nas, że wśród wybitnych odkrywców było wielu ludzi religijnych? Czyż nie byłaby rozsądniejsza inna zasada niż przyjęta *implicite* przez Burkerta: tylko te pojęcia i twierdzenia, których w żaden sposób nie można zinterpretować naukowo, można interpretować inaczej?

Krytykę poglądów Burkerta wypada zakończyć następującym cytatem: „It seems strange to judge the thinkers of the past ages so harshly for the limitations of their modern critics”[21]. Natomiast niewątpliwie warto rozważyć sugestię Burkerta, że *tetraktys* ma tę samą rangę, co inne ἀκούσματα. Wbrew intencji tego autora może się okazać, że nie tylko arcyczwórka, lecz także ἀκούσματα nie należą do mitologii, lecz wyrażają jakąś racjonalną myśl, której dotychczas nie udało się należycie zrozumieć. Zapewne stało się tak dlatego, że nikt nie próbował tego zrobić.

4. *Tetraktys* i harmonia

W cytowanym w poprzednim rozdziale fragmencie pracy Burkerta znajdujemy sugestię, że *tetraktys* należy do sfery mitologicznej. W kontekście mitu użyty przez niego angielski termin *‘primitive’* nabiera jednoznacznego sensu i trzeba je oddać polskim słowem ‘prymitywny’. Dodaje też, że kosmiczna rola muzyki (co zapewne ma się odnosić do harmonii) też należy do sfery mitu, a odniesienie obu pojęć do kosmosu nie wymaga znajomości żadnej wiedzy astronomicznej.

W związku z tym nasuwa się kilka uwag. Po pierwsze, fragment ten jest typowy dla całego dzieła Burkerta: jego autor wystrzega się jasnych sformułowań i nawet w konkluzjach woli posłużyć się niezbyt jasną sugestią. Niezbyt uważny czytelnik dojdzie wtedy do wniosku, że Pitagorasem można zajmować się w kontekście mitologii, a nie nauki. W ten sposób autor może przekonać czytelnika o prawdziwości tez, za które trudno go krytykować, bo przecież ich nie głosi, lecz tylko sugeruje.

Po drugie, nie ma żadnego powodu, żeby odmawiać Pitagorasowi wszelkiej wiedzy astronomicznej. Jest za to dobry powód, aby przypisać mu przynajmniej znajomość wiedzy astronomicznej Babilończyków, a w szczególności faktu, że słońce i planety poruszają się po ekliptyce. Jest też dobry powód, aby przypisać mu znajomość dwóch odkryć astronomicznych największej wagi: że niebo jest sferą (a nie tylko połówką sfery), a ekliptyka jest wielkim kołem na niej. Nie jest jasne, czy te odkrycia są zasługą samych Babilończyków, czy też może Anaksymandra. Ponadto, Pitagoras odkrył kulistość Ziemi — fakt o ogromnym znaczeniu w astronomii (bliższe omówienie tej kwestii wymaga napisania osobnego artykułu). Wszystko to świadczy, że Pitagoras posiadał wiedzę astronomiczną i to bardzo zaawansowaną jak na owe czasy.

Po trzecie, być może, jak chce Burkert, Pitagoras hołdował jakiejś mitologii dotyczącej związków pomiędzy muzyką i kosmosem. Jednakże, nawet jeśli wierzyć

[21] W. Knorr, *The Evolution...*, s. 46.

mu na słowo, to i tak nie jest istotne to, od czego Pitagoras wyszedł, lecz to, do czego doszedł. Doszedł zaś do sformułowania prawa, że harmonia muzyczna wyraża się za pomocą liczb 1, 2, 3 i 4, które są składnikami *tetraktys*. W ten sposób zostało ujawnione powiązanie pomiędzy dziedziną liczb i muzyką, która *prima facie* nie ma nic wspólnego z matematyką. Na tej podstawie sformułował Zasadę Harmonii: wszystko, co istnieje, daje się opisać za pomocą liczb i w dodatku zawsze można uzyskać opis oszczędny (w przypadku harmonii muzycznej wystarczy już czwarta liczba trójkątna). Dopiero wtedy można było pojąć świat jako ład, czyli kosmos. Dodajmy: mamy też dobre powody, aby wierzyć, że pojęcie kosmosu pochodzi od Pitagorasa.

Po czwarte, mitologiczna technika wyjaśniania faktów dotyczących nauki ma jedną wadę, którą współcześnie można znacznie łatwiej dojrzeć niż wtedy, gdy Burkert pisał swoją książkę. Jej wadą jest to, że bez żadnego wysiłku pozwala wyjaśnić wszystko. Konsekwentnego przykładu stosowania tej techniki wyjaśniania dostarcza powszechnie znana książka F. Capry[22]. Stara się on wykazać, że mechanika kwantowa, którą odkryto w XX wieku, była już od dawna znana mistrzom zen. W tym celu wykorzystuje ignorancję szerokiego ogółu w zakresie fizyki i tak naciąga fakty dotyczące mechaniki kwantowej, aby przekonać czytelnika o niesłychanej przenikliwości myślicieli zen, którzy zdołali zgłębić zagadki mikroświata na długo przed Europejczykami. W ten sposób, próbując podnieść mitologię zen do rangi nauki, sprowadza naukę na poziom mitologii. Współcześnie ta druga teza zrobiła karierę w środowisku tak zwanych postmodernistów. W rezultacie dochodzą oni do wniosku, że nauka i prawda to tylko mity. I nie ma już dla nich żadnej granicy, na której mogliby się zatrzymać. Na przykład historia nauki i historia mitologii to też mity. Historyk filozofii powinien o tym pamiętać, jeśli nie zamierza sprowadzić swej działalności do mitotwórstwa.

Spróbujmy teraz nieco dokładniej wyjaśnić, jaką rolę odegrało odkrycie harmonii muzycznej i jej matematyczny opis za pomocą *tetraktys*. Trzeba sobie uświadomić, że jest to pierwszy poznany w dziejach ludzkości przykład niesłychanie prostej i zarazem ogólnej prawidłowości dotyczącej dziedziny, która pozornie nie ma nic wspólnego z liczbami i jest znacznie bliższa religii. To oczywiście nasuwało myśl, że w świecie fizycznym można odkryć inne prawidłowości liczbowe. Takie prawidłowości odkryli już wcześniej Babilończycy: znaleźli oni algorytmy, które pozwalały wyliczyć położenie niektórych ciał niebieskich na ekliptyce i na tej podstawie przewidywać daty niektórych zjawisk astronomicznych. Jednakże wiedza Babilończyków była bardzo niedoskonała: ich algorytmy sprawdzały się w jednej miejscowości, a w innej, odległej od niej, już na ogół nie. To dostarczyło pierwszego impulsu, żeby poszukiwać doskonalszej wiedzy astronomicznej niż ta, którą dysponowali Babilończycy. Odkrycie harmonii muzycznej pozwoliło Pitagorasowi spojrzeć na muzykę jako na ład, którym rządzą liczby. Wiedza astronomiczna Babilończyków pozwoliła mu odnieść ten pogląd także do świata. Na tej podstawie Pitagoras mógł stwierdzić, że świat jest kosmosem, a więc ładem, którym rządzą liczby.

[22] F. Capra, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, s.l. 1976.

Dlatego w pełni zrozumiały jest religijny zachwyt pitagorejczyków związany z odkryciem harmonii muzycznej. To dzięki tej zasadzie nastąpił radykalny podział na filozofię jońską, dla której modelem wszelkiej nauki jest medycyna i technologia — dyscypliny jakościowe, oraz na filozofię pitagorejską, dla której paradygmatem nauki jest matematyka. Ta pierwsza prowadzi do jakościowej koncepcji wiedzy opartej wyłącznie na obserwacji zmysłowej. Druga zaś wiedzie do ilościowej koncepcji wiedzy opartej na rozumie, w której obserwacja zmysłowa odgrywa co najwyżej pomocniczą rolę. Wiele cywilizacji stworzyło swoją filozofię, lecz tylko w Grecji powstała filozofia zorientowana matematycznie. Tylko taka filozofia pozwala pojąć świat jako kosmos. Tylko dzięki tej filozofii mogła powstać nauka, która ujmuje liczbowo wszystkie prawidłowości dotyczące świata. Stało się to wbrew naturalnemu nastawieniu, które nie dostrzega w przyrodzie liczb, lecz wyłącznie jakości zmysłowe. Takie odkrycie jest cudem. O cudowności tego zdarzenia najlepiej świadczy fakt, że wydarzyło się ono tylko raz. Tę cudowność dodatkowo potwierdza ta okoliczność, że ani wtedy, ani dziś nie cieszy się ona aprobatą większości filozofów. Można się tylko domyślać co by było, gdyby taka filozofia nie powstała: zapewne do dziś dnia wierzylibyśmy, podobnie jak filozofowie jońscy od Anaksymenesa poczynając, że Ziemia jest płaska. W samej rzeczy — świadectwo zmysłowe w całej pełni potwierdza ten pogląd.

Bez tego zachwytu nad mistycznym związkiem pomiędzy matematyką, muzyką i światem nie mogłaby powstać astronomia starożytna ani współczesne nauki ścisłe. Ten związek do dziś dnia jest zasadą heurystyczną, którą stosują najwybitniejsi uczeni, a w dodatku mają tego świadomość. Dlatego Kepler przez wiele lat poszukiwał harmonii w świecie oraz zdołał ją znaleźć i wyrazić w trzech słynnych prawach. Dlatego Galileusz mawiał, że świat jest księgą zapisaną w języku matematyki. Dlatego, gdy Einstein chciał wyrazić swoje uznanie dla dokonań naukowych Michelsona, powiedział po prostu: Michelson był muzykalnym człowiekiem. Z tego powodu *tetraktys* powinien budzić zachwyt współczesnego historyka. Jeśli tak nie jest, to wina nie leży po stronie Pitagorasa.

Konkludujemy zatem, że pojęcie liczby trójkątnej jest jednym z pierwszych pojęć matematycznych, a *tetraktys* jest czwartą liczbą trójkątną, która daje matematyczny opis harmonii muzycznej. Wszystko to razem stanowi wstęp do doktryny, z której wywodzi się zarówno filozofia o orientacji pitagorejskiej, jak i matematyka a także astronomia matematyczna, a w dalszej kolejności również matematyczne przyrodoznawstwo. Trzeba to dobrze rozumieć, aby właściwie ocenić wagę odkrycia dokonanego przez Pitagorasa. Natomiast należy bardzo starannie unikać myślenia we współczesnych kategoriach, myślenia obezwładnionego faktem istnienia zaawansowanej nauki, poszatkowanej na wiele wąskich, pozostających w luźnym związku dyscyplin. W ramach takiego specjalistycznego myślenia jedyną narzucającą się interpretacją odkryć Pitagorasa jest interpretacja w kategoriach mitu. W ten sposób powstaje współczesna mitologia.

5. Kto odkrył niewspółmierność boku i przekątnej kwadratu?

W babilońskiej rachunkowości brakuje odróżnienia pomiędzy arytmetyką i geometrią. Wynika to z milczącego założenia, że wszystkie odcinki można zmierzyć

jedną wspólną miarą. W ten sposób każdy problem geometryczny sprowadza się do arytmetyki liczb wymiernych. Takie podejście jest poprawne, jeśli przez pomiar rozumieć praktyczny pomiar odcinków fizycznych, takich jak na przykład krawędzi stołu czy wysokości ściany. Tego typu pomiary zawsze są obarczone pewnym błędem, który, jeśli nie jest zbyt duży, nie odgrywa żadnej roli w praktyce.

Potrzeba wyznaczenia stosunku boku i przekątnej kwadratu pojawia się w wielu zagadnieniach praktycznych. Dlatego Babilończycy znaleźli dość dobre przybliżenie dla tego stosunku. Niestety, nie jest jasne, czy uzyskali go metodą empiryczną, czy też znali algorytm pozwalający wyliczyć dowolnie dobre przybliżenie. Ale nawet gdyby to drugie przypuszczenie było prawdziwe, to jest oczywiste, że zastosowanie tego algorytmu zawsze pozwala znaleźć jakieś przybliżenie, a zatem w każdym przypadku prowadzi to do wniosku, że istnieje wspólna miara tych odcinków. Żeby na tej drodze dowieść niewspółmierności, trzeba by wykazać, że ciąg uzyskanych w ten sposób przybliżeń nigdy się nie stabilizuje, to znaczy, że każda następna wartość różni się od poprzedniej. Tego typu dowód przekraczał nie tylko możliwości starożytnych Babilończyków, lecz także Greków. Tak więc praktycznie nastawieni Babilończycy z pewnością nie odkryli fenomenu niewspółmierności, nawet jeśli znali algorytm pozwalający obliczyć stosunek przekątnej i boku w kwadracie.

Jednakże matematyka stworzona przez Greków nie miała być i nie jest tylko narzędziem służącym do zastosowań praktycznych. Dotyczy to w szczególności geometrii. W pierwszym rzędzie ma być ona dokładną, a nie przybliżoną wiedzą o przedmiotach matematycznych, takich jak odcinki czy liczby. W związku z tym pojęcie pomiaru musiało utracić dotychczasowy praktyczny charakter i zostało zinterpretowane jako pomiar idealny, to znaczy taki, który jest obarczony zerowym błędem.

Na tej podstawie możemy sformułować hipotezę dotyczącą genezy pojęcia współmierności i dowodu faktu, że istnieją odcinki niewspółmierne. Jeśli bok kwadratu uznać za jednostkę, to taka jednostka nie mierzy przekątnej, ponieważ nie mieści się całkowitą ilość razy w przekątnej. Dlatego naturalne staje się następujące przypuszczenie: być może jednostka musi być mniejsza, na przykład p razy, od boku. Przypuśćmy, że taka jednostka mierzy przekątną, na przykład mieści się w niej q razy. Oczywiście, będzie ona także mierzyć bok. W ten sposób uzyskamy wspólną miarę obu odcinków — jeśli tylko uda się wyznaczyć liczbę p, a więc również liczbę q. Stosunek tych odcinków będzie równy stosunkowi liczb naturalnych p i q.

W powyższym rozumowaniu przyjęte zostało następujące rozumienie terminu współmierność: dwa odcinki są współmierne, jeśli p-ta część krótszego mieści się q razy w dłuższym. Takie sformułowanie jest równoważne następującej, trudniejszej do zrozumienia, definicji[23] — co potwierdza historyczną trafność zaproponowanej hipotezy:

> Mówimy, że odcinek m mierzy odcinek a (resp. m jest miarą a), gdy odcinek m mieści się całkowitą ilość razy w odcinku a. Mówimy, że odcinki a i b są współmierne, gdy istnieje odcinek m, który jest wspólną miarą odcinków a i b. Wtedy istnieją liczby naturalne p i q, dla których zachodzą równości: $pm = a$ i $qm = b$.

[23] Por. Euklides, *Elementy* X, def. 1.

Odkrycie niewspółmierności zostało najpierw dokonane w odniesieniu do boku i przekątnej kwadratu. Mówi ono, że te dwa odcinki nie mają wspólnej miary. Dowód tego faktu wychodzi z prostej obserwacji geometrycznej, że kwadrat zbudowany na przekątnej kwadratu jest dwa razy większy niż kwadrat wyjściowy. Jak zaświadcza Platon w *Menonie*, nawet niewolnik, który nigdy nie uczył się geometrii, był w stanie dostrzec ten związek.

Dalszy ciąg dowodu opiera się tylko na teorii liczb. Jak przekonywająco wykazał Knorr, żadne twierdzenie dotyczące liczb naturalnych, a niezbędne w tym dowodzie, nie wykracza poza pitagorejską teorię liczb, której charakterystyczną cechą jest reprezentacja liczb w postaci układu kamyczków[24]. Kluczową rolę w dowodzie pełni następujące twierdzenie: „Jeśli liczba kwadratowa jest parzysta, to można podzielić ją na 4 równe części, które też są liczbami kwadratowymi".

Wynika stąd, że dowód niewspółmierność boku i przekątnej kwadratu jest oparty na najprostszych twierdzeniach teorii, która — jak ustaliliśmy przed chwilą — została stworzona przez Pitagorasa i była rozwijana przez jego następców. To potwierdza przypuszczenie, że odkrycie niewspółmierności musiało zostać dokonane w kręgu pitagorejczyków.

6. Dowód niewspółmierności

Chcemy teraz dokładniej ustalić datę odkrycia odcinków niewspółmiernych. Zgodnie z tradycją należy to odkrycie przypisać samemu Pitagorasowi. Jednakże współcześni historycy idei bardzo sceptycznie traktują tę tradycję. I tak na przykład historyk matematyki W. Knorr twierdzi, że: „We cannot accept a very early date for the discovery; certainly 450 BC would be too early"[25]. Po tym stwierdzeniu rozważa on różne, niezbyt mocne argumenty, aby na s. 47 stwierdzić, że znajomość niewspółmierności można przypisać tylko tym pitagorejczykom, którzy pod koniec V wieku osiedlili się w Tebach. Na tej podstawie wyprowadza wniosek, że odkrycie to można datować na rok 430 lub później i należy przypisać je Hippasosowi. Jednakże, możliwa jest inna interpretacja jego argumentów: Hippasos w czasie swojego pobytu w Tebach nie odkrył niewspółmierności. Fakt, że źródła zaświadczają znajomość tego odkrycia w kręgu tebańskich pitagorejczyków, a nic nie mówią, że wcześniejsi pitagorejczycy posiadali wiedzę na ten temat, może wskazywać wyłącznie na okoliczność, że wcześniej ta tajemnica była dobrze ukrywana. Dlatego nie można wykluczyć, że odkrycia dokonano wcześniej i zrobił to ktoś inny, a Hippasos tylko ujawnił je ludziom spoza kręgu pitagorejczyków.

Spróbujemy teraz wykazać, że odkrycie niewspółmierności musiało zostać dokonane dużo wcześniej. Jednakże nie można tego zrobić bez wyjaśnienia pewnych faktów dotyczących podstaw matematyki, które będą pełnić rolę przesłanek w uzasadnieniu tej tezy. Zostaną one wyłożone w kolejnych częściach tekstu. Najpierw należy zauważyć, że dowód niewspółmierności, choć w istotny sposób opiera się na arytmetyce pitagorejskiej, to jednak w jednym punkcie istotnie wykracza poza tę teorię. Wyjaśnimy to teraz nieco dokładniej, posługując się rekonstrukcją tego dowodu, którą Knorr proponuje na stronie 27.

---

[24] W. Korr, *The Evolution...*, s. 22-28.
[25] *Ibid.*, s. 37.

Pierwszy krok dowodu polega na stwierdzeniu, że kwadrat zbudowany na przekątnej kwadratu jest dwa razy większy od wyjściowego. Jeśli boki tych kwadratów są współmierne, to wspólna miara w każdym z nich mieści się całkowitą ilość razy, powiedzmy p i q razy. Stąd wynika, że stosunek tych kwadratów (to znaczy figur geometrycznych) jest równy stosunkowi kwadratów tych liczb. Uzyskaliśmy zatem następujący wniosek: jeżeli bok i przekątna kwadratu są współmierne, to istnieją liczby naturalne, których kwadraty mają się do siebie jak 2 : 1. Inaczej: istnieją liczby naturalne takie, że kwadrat jednej jest równy podwojonemu kwadratowi drugiej.

Dalsza część dowodu polega na wykazaniu, że z tego ostatniego stwierdzenia wynika, że istnieją liczby naturalne dwa razy mniejsze od wyjściowych, dla których zachodzi taka sama relacja. W uzasadnieniu tego faktu korzysta się z arytmetyki pitagorejskiej, to jest głównie z cytowanego wcześniej twierdzenia, że jeśli liczba kwadratowa jest parzysta, to jest równa poczwórnej liczbie kwadratowej. W rezultacie można wyprowadzić wniosek, że taki proces dzielenia liczb wyjściowych przez 2 można kontynuować dowolnie długo, a relacja pomiędzy nimi nie zmieni się. To zaś jest niemożliwe, ponieważ żadna liczba naturalna nie jest dowolną ilość razy podzielna przez 2.

Reasumując: założenie, że bok i przekątna kwadratu są współmierne doprowadziło nas do absurdu. Dlatego bok i przekątna kwadratu nie mogą być współmierne.

Jeśli rekonstrukcja tego dowodu jest poprawna, to możemy powiedzieć, że w ten sposób został odkryty nie tylko pewien fakt geometryczny, lecz — co znacznie bardziej istotne — została także odkryta nowa technika dowodowa, która nie była dostępna na wcześniejszym etapie arytmetyki pitagorejskiej: dowód przez sprowadzenie do absurdu, czyli dowód nie wprost. Czym zaś jest absurd? Absurd to oczywisty fałsz. Od tego momentu wkracza do matematyki pojęcie fałszu i związane z nim pojęcie negacji. W arytmetyce pitagorejskiej takie pojęcia były zbędne i mamy prawo sądzić, że w ogóle nie były znane: ani w matematyce, ani poza nią. Tę ostatnią tezę potwierdzają badania J. Gajdy. W swoich badaniach nad pojęciem prawdy spostrzegła ona, że: „niemal każdy z filozofów przedsofistycznych mówi o prawdzie i prawdziwości, o prawdziwym postrzeganiu, o dążeniu do prawdy, przeciwstawiając prawdę mniemaniom (δόξα) czy ułudzie (ἀπάτη)”[26].

Postawiliśmy tu tezę, że pojęcie fałszu (oraz pojęcie negacji) zostało odkryte przy okazji badań matematycznych i dopiero po pewnym czasie przeniknęło do języka filozofów. Analogicznie, można przypuszczać, że pojęcie prawdy narodziło się w związku z rachunkami: prawdą jest to, co zostało wykazane rachunkowo, to zaś, co nie opiera się na rachunku, jest mniemaniem. Potwierdza to grecki źródłosłów tego słowa: prawda jest tym co jawne, czyli — jak można się domyślać — ujawnione rachunkiem. Dziś wiemy, że ujawnianie prawdy jest trudne, a czasem beznadziejne, dlatego bez założenia, że pojęcie prawdy zostało stworzone w wąskim kontekście rachunkowości, trudno byłoby pojąć, dlaczego prawda kojarzyła się Grekom z jawnością.

[26] J. Gajda, *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ἀλήθεια w filozofii przedplatońskiej* [w:] J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia. Studia z filozofii starożytnej (III)*, Wrocław 1993, s. 31-32.

Na tym nie kończy się lista innowacji, które dowód nie wprost wprowadził do matematyki. Powiemy o nich w następnym paragrafie. Tu stwierdzimy tylko, że nawet gdyby przedstawiony dowód nie był do końca poprawną rekonstrukcją dowodu oryginalnego, to i tak jedna rzecz nie ulega wątpliwości: nie można dowieść niewspółmierności nie posługując się techniką dowodu nie wprost. Tak się składa, że przedstawiona w dalszym ciągu argumentacja nie zależy od żadnych szczegółów powyższego dowodu z wyjątkiem tego, że jest to dowód nie wprost. Dlatego pozostanie ona poprawna nawet, gdyby miało się okazać, że rekonstrukcja dowodu niewspółmierności wymaga istotnych korekt.

7. Matematyka infinitystyczna

Z przedstawionego dowodu wynika prawdziwość następującego faktu dotyczącego liczb: nie istnieją takie dwie liczby naturalne, których kwadraty mają się do siebie jak 1 : 2. Takie twierdzenie nie miałoby sensu, gdyby pojęcie liczby rozumieć w duchu arytmetyki pitagorejskiej: jako faktycznie skonstruowany układ konkretnych przedmiotów. Istotnie, twierdzenie to odnosi się do wszystkich par liczb naturalnych: nie tylko do tych, które ktoś skonstruował, lecz także do tych, które istnieją, choć nie zostały skonstruowane. Innymi słowy, w wyrażeniu twierdzenia zakłada się przynajmniej potencjalną nieskończoność ciągu liczb naturalnych. Dotyczy to także dowodu: jeśli dowód niewspółmierności ma być poprawny, to również trzeba przyjąć to założenie. Takiego założenia nie można jednak pogodzić z konkretnym pojmowaniem liczb.

Wynika stąd, że na użytek dowodu niewspółmierności trzeba przyjąć nieskończoność ciągu liczb naturalnych i zarazem ich abstrakcyjne rozumienie. Można to zrobić na dwa sposoby: można przyjąć, że liczby naturalne to konstrukcje ludzkiego umysłu, albo można założyć, że liczby to obiekty niezależne od umysłu, które istnieją w świecie pozafizycznym, podobnie jak idee platońskie. Tę pierwszą możliwość można łatwo przeoczyć: dopiero w XX-tym wieku odkrył ją holenderski matematyk L.E.J. Brouwer. Jak dowodzi cała historia matematyki, odkrywca metody apagogicznej przyjął, że liczby naturalne istnieją obiektywnie poza umysłem.

Aby uniknąć nieporozumień, należałoby jeszcze stwierdzić, że powyższa teza nie musiała od razu stać się własnością ogółu i to z wielu powodów na raz. Po pierwsze, jak się wydaje, pitagorejczycy nie mieli zwyczaju ujawniać swoich odkryć profanom. Dlatego zarówno fakt niewspółmierności, jak i jego dowód, były początkowo znane w wąskim kręgu matematyków pitagorejskich. Po drugie, nie wiemy jak szybko zdołali oni zdać sobie sprawę z implikacji tej nowej techniki dowodowej. Nie ulega jednak wątpliwości, że Teajtet i Archytas swobodnie posługują się techniką dowodu nie wprost, co zdaje się świadczyć, że w tej epoce nie budzi ona żadnych wątpliwości. W następnym paragrafie wykażemy, że przynajmniej niektóre z tych implikacji uświadomili sobie już eleaci.

Dodajmy jeszcze, że takie rozumienie liczb do dziś dnia szokuje niektórych historyków filozofii, ponieważ wydaje im się, że jest nienaukowe. Jest to nieporozumienie: znakomita większość matematyków, dawniej i dziś, aprobuje ten „nienaukowy” pogląd i uczyniła z niego potężną zasadę heurystyczną, bez której trudno sobie wyobrazić jakikolwiek rozwój matematyki. W starożytności tylko pitagorejczyk mógł

zaaprobować tego rodzaju „mistycyzm" liczbowy. Umysły bardziej „trzeźwe" odrzucały taki pogląd, podobnie jak później Arystoteles odrzucił niezależne od ciał istnienie idei platońskich.

Dlatego nic dziwnego, że pitagorejskie rozumienie liczb naturalnych nie spotkało się z przychylnym przyjęciem ówczesnych 'fizyków'. Wiemy o tym od Arystotelesa, który rozróżnia liczbę liczoną od liczby liczącej. Jeśli takie rozróżnienie ma mieć jakiś sens, to trzeba je odnieść do etapu, gdy odróżniano na przykład liczbę liczoną zwierząt w stadzie od liczby liczącej, którą była liczba nacięć na kiju. Mamy tu do czynienia z konkretnym pojmowaniem liczb. Takie rozumienie liczby można było przyjmować na etapie rachunków, lub co najwyżej na etapie arytmetyki kamyczków. Po odkryciu niewspółmierności stało się ono anachronizmem. Wynika stąd w szczególności, że w kwestiach dotyczących matematyki świadectwo Arystotelesa należy traktować z dużą ostrożnością.

W ten sposób pokazaliśmy, że dowód nie wprost i abstrakcyjne rozumienie liczb naturalnych mogły się pojawić dopiero na etapie matematyki infinitystycznej. Dlatego konkludujemy, że odkrywca niewspółmierności nie tylko wzbogacił matematykę o nowe twierdzenie. Zrobił coś więcej: dokonał rewolucyjnego kroku w matematyce i wprowadził ją na etap matematyki infinitystycznej. Historycy matematyki od dawna koncentrowali się na zagadnieniu niewspółmierności, ponieważ intuicyjnie rozumieli jego doniosłość. Tu mieliśmy okazję wyjaśnić, że intuicja ich nie zawiodła.

8. Matematyka infinistyczna a logika

Ustaliliśmy dotychczas, że odkrycie niewspółmierności wiąże się z przejściem matematyki na etap matematyki infinitystycznej, na którym przyjmuje się platońskie rozumienie liczb naturalnych. To z kolei umożliwia konstruowanie dowodów infinitystycznych, to jest takich, w których istotną rolę odgrywa pojęcie nieskończoności. Takie dowody są mocniejsze niż te, które były możliwe na wcześniejszym etapie, choć — z drugiej strony — stają się mniej poglądowe. Ten nowy etap to — w terminologii Hilberta — matematyka infinitystyczna. Pokażemy teraz, idąc za Brouwerem, że tylko w takiej matematyce obowiązuje logika klasyczna.

Zdaniem Brouwera logika opisuje matematyczne prawidłowości języka matematyki. Dlatego logika zależy od etapu rozwoju matematyki: inna logika obowiązuje na etapie matematyki finitystycznej, a inna na etapie matematyki infinitystycznej. W tym drugim przypadku zależy ona jeszcze od przyjętej interpretacji pojęcia liczby naturalnej: jeśli rozumieć je jako konstrukcję umysłu, to otrzymujemy logikę intuicjonistyczną, słabszą od klasycznej. Jeśli natomiast przyjąć platońskie rozumienie liczb naturalnych, to uzyskujemy logikę klasyczną.

Pierwsza część tego stwierdzenia jest oczywista: w matematyce finitystycznej nie dysponujemy pojęciem fałszu, a zatem brakuje tam pojęcia negacji. W związku z tym, na tym etapie nie można nawet wysłowić tych tez logiki klasycznej, w których występuje negacja. W związku z brakiem pojęcia nieskończoności nie ma też sensu kwantyfikator egzystencjalny o nieograniczonym zakresie. Z tego powodu kwantyfikator ogólny nie jest do niczego potrzebny, ponieważ ogólność wyrażają pojęcia ogólne w zdaniu. Dlatego z matematyką finitystyczną nie wiąże się żadna

teoria kwantyfikacji. Wynika stąd, że logika związana z matematyką finitystyczną jest niewielkim fragmentem klasycznego rachunku zdań.

Nieco bardziej subtelna argumentacja pozwala zobaczyć, że na przykład zasada wyłączonego środka obowiązuje tylko wtedy, gdy przyjąć, że liczby naturalne są obiektami platońskimi, natomiast nie obowiązuje przy konstruktywnym rozumieniu liczb. Rozpatrzmy w tym celu następujące zdanie dotyczące liczb bliźniaczych (są to takie liczby pierwsze, które mają bliźniaka, to znaczy liczbę pierwszą większą lub mniejszą o 2 — na przykład 3, 5; 17, 19; 29, 31):

> Istnieje największa liczba bliźniacza lub dla każdej liczby bliźniaczej istnieje liczba bliźniacza od niej większa.

Zdanie to jest alternatywą dwóch zdań i każde z nich jest negacją drugiego. Znaczy to, że cała alternatywa jest podstawieniem zasady wyłączonego środka. Jednakże problem liczb bliźniaczych nie jest dotychczas rozstrzygnięty, to znaczy, że nie dysponujemy dowodem prawdziwości ani pierwszego, ani drugiego członu alternatywy. Dlatego każde ze zdań składowych jest tylko hipotezą. W matematyce konstruktywnej (w której pojęcie liczby jest rozumiane konstruktywnie) hipotezy nie mają sensu matematycznego; uzyskają go dopiero wtedy, gdy zostaną rozstrzygnięte, to znaczy, gdy zostanie przedstawiony konstruktywny dowód ich prawdziwości lub fałszywości. W rozpatrywanym przypadku oba człony alternatywy wtedy zostaną rozstrzygnięte, gdy zostanie skonstruowana największa liczba bliźniacza (wraz z dowodem, że nie ma większej) lub gdy zostanie opisana metoda rachunkowa, która zastosowana do dowolnej liczby bliźniaczej pozwoli znaleźć liczbę bliźniaczą większą od wyjściowej. Ponieważ jednak problem liczb bliźniaczych nie został dotąd rozstrzygnięty więc oba człony alternatywy, a zatem i całe rozważane zdanie, nie posiadają sensu w matematyce konstruktywnej. Takie zdanie stanowi kontrprzykład dla zasady wyłączonego środka. W ten sposób wykazaliśmy za Brouwerem, że w matematyce konstruktywnej nie obowiązuje zasada wyłączonego środka, a więc nie obowiązuje logika klasyczna.

Natomiast w matematyce platońskiej zdanie sensowne nie musi być rozstrzygnięte, ponieważ liczby, a w szczególności liczby bliźniacze, istnieją niezależnie od umysłu. Dlatego oba człony rozpatrywanego zdania są sensowne; są również prawdziwe lub fałszywe — nie wiemy tylko, która z tych dwóch możliwości ma miejsce. Jednakże, gdy jeden z członów jest prawdziwy, wtedy drugi jest fałszywy; a zatem całe zdanie złożone jest prawdziwe w każdym przypadku. W matematyce platońskiej rozpatrywane zdanie nie jest więc kontrprzykładem dla zasady wyłączonego środka.

Z przedstawionej argumentacji wynika, że odmienność logiki w obu rodzajach matematyki bierze się stąd, że w matematyce konstruktywnej nie ma zdań prawdziwych, których prawda nie jest znana. To samo dotyczy zdań fałszywych. Natomiast w matematyce platońskiej są prawdy nieznane. To właśnie one gwarantują prawdziwość zasady wyłączonego środka. Istnienie prawd nieznanych jest możliwe dlatego, że liczby istnieją niezależnie od konstrukcji i w związku z tym zdania o takich liczbach są sensowne i mogą być prawdziwe.

Powyższe rozważania możemy podsumować w następujący sposób: odkrycie niewspółmierności jest zarazem odkryciem matematyki infinitystycznej w wersji klasycznej. Jej znakiem rozpoznawczym jest logika klasyczna, a więc taka, w której obowiązuje między innymi zasada wyłączonego środka.

W ten sposób uzyskaliśmy znak rozpoznawczy odkrycia niewspółmierności. Jest nim zasada wyłączonego środka. Wedle zgodnej opinii historyków filozofii pierwszym filozofem, w którego pismach można się dopatrzyć stosowania tej zasady, jest Parmenides. Wynika stąd, że odkrycie niewspółmierności jest wcześniejsze niż traktat tego filozofa. Czy wynika stąd, że tego odkrycia mógł dokonać Pitagoras, jak tego chce późniejsza tradycja, tego nie potrafię powiedzieć. Ale może ktoś bardziej kompetentny w historii filozofii potrafi to ustalić.

To co powiedzieliśmy w tym rozdziale rozstrzyga zarazem spór interpretacyjny o którym pisze Burkert[27]. Otóż, jak twierdzi między innymi Á. Szabó, pojęcie dowodu w greckiej matematyce ukształtowało się pod wpływem logiki eleatów. Tak więc, jego zdaniem, najpierw eleaci odkryli logikę a później matematycy zastosowali ją jako narzędzie organizujące dowody matematyczne[28]. Natomiast pogląd przeciwny głosi na przykład Cherniss: to Parmenides zapożyczył metodę rozumowania od pitagorejczyków[29]. Burkert bez wahania odrzuca ten drugi pogląd na tej podstawie, że brakuje źródeł, które pozwoliłyby przypisać wczesnym pitagorejczykom jakąkolwiek wiedzę matematyczną. Wykazaliśmy jednak, że brak źródeł nie jest tym samym, co poprawny argument: logika jest wtórna wobec matematyki, jak ustalił Brouwer, więc eleaci musieli zapożyczyć metodę rozumowania od pitagorejczyków. Przy okazji udało się wzmocnić tezę van der Waerdena[30], że Arystoteles budując logikę skodyfikował prawidłowości, które dostrzegł we współczesnych podręcznikach matematyki. Nasza teza jest mocniejsza: już wcześniej zrobili to eleaci, którzy zastosowali prawidłowości logiczne, których nie wymyślili, lecz podpatrzyli u matematyków. Arystoteles kroczył drogą wcześniej przetartą przez eleatów.

Podsumowanie

W powyższym tekście zostały wykorzystane pewne podstawowe fakty z zakresu podstaw matematyki. Nieco dokładniej zostały one opisane w innej pracy autora[31]. Tam też można znaleźć odnośniki do literatury źródłowej. Wykorzystując te fakty oraz powszechnie dostępne opracowania dotyczące historii matematyki i wczesnej doktryny pitagorejskiej, udało się dokonać kilku ustaleń dotyczących początków matematyki.

(1) Wiele cywilizacji wynalazło umiejętność rachunków. Największą biegłość w tej sztuce osiągnęli Babilończycy, ale nawet oni nie stworzyli matematyki.

(2) Matematyka powstała z rachunków wtedy, gdy:

(a) Odróżniono pojęcie liczby naturalnej od ułamka, a następnie zostały stworzone pojęcia ogólne dotyczące liczb naturalnych. Pierwsze takie pojęcia to:

---

[27] W. Burkert, *Lore and Science...*, s. 425.

[28] *Ibid.*

[29] Zob. *ibid.*, s. 425-426

[30] B.L. van der Waerden, *Science Awakening*, s. 155.

[31] J. Misiek, *Genetyczna koncepcja matematyki*, „Dydaktyka Matematyki” 27 (2005), s. 127-149.

pojęcie liczby parzystej oraz nieparzystej, liczby trójkątnej, kwadratowej oraz prostokątnej.

(b) Zostały stworzone techniki dowodowe. Pierwszą taką techniką dowodową jest metoda gnomonów. W istocie rzeczy kryje się tutaj zalążek metody indukcyjnej (chodzi tu, oczywiście, o indukcję zupełną).

W ten sposób został stworzony najprostszy rodzaj matematyki czyli matematyka finitystyczna. W takiej matematyce zrozumiałe jest tylko pojęcie skończoności; pojęcie nieskończoności pozostaje poza aparatem pojęciowym tej matematyki. Podobnie wygląda sytuacja w przypadku drugiej pary, zdawałoby się nierozdzielnych pojęć: prawdy oraz fałszu. Tylko pierwsze z nich należy do matematyki finitystycznej. W takiej matematyce mamy tylko zdegenerowaną logikę. Starożytna wersja matematyki finitystycznej jest znana historykom jako arytmetyka pitagorejska lub arytmetyka kamyczków. Według zgodnej opinii historyków matematyki jej odkrywcą jest Pitagoras.

(3) Drugi olbrzymi krok w rozwoju matematyki polegał na przejściu od matematyki finitystycznej do infinitystyczej. Historycznie, przejście to polegało na przyjęciu matematyki infinitystycznej w wersji platońskiej, a nie w wersji konstruktywnej. Ten rodzaj matematyki dysponuje już pojęciem nieskończoności oraz pojęciem fałszu. Dopiero na tym etapie zaczyna obowiązywać logika klasyczna. Możliwy jest też dowód nie wprost. W artykule argumentujemy, że tego drugiego kroku dokonał nieznany nam bliżej pitagorejczyk, gdy udowodnił, że bok i przekątna kwadratu są niewspółmierne. Zostało ono dokonane zanim Parmenides napisał swój traktat *O naturze*.

(4) Tak zwana logika eleatów jest próbą naśladowania technik dowodowych stosowanych przez matematyków pitagorejskich.

***

Powyższy tekst stanowi ulepszoną wersję referatu wygłoszonego w maju 2005 r. w Ustroniu, na konferencji poświęconej historii starożytnej. Chciałbym serdecznie podziękować organizatorom konferencji Pani prof. dr hab. J. Gajdzie-Krynickiej oraz Panu prof. dr hab. B. Dembińskiemu za zaproszenie mnie do udziału w tej konferencji, a przede wszystkim za niezmiernie szczodry przydział czasu na dyskusję nad moim referatem. Równie serdecznie chciałbym podziękować wszystkim uczestnikom dyskusji za uwagi, szczególnie zaś za uwagi krytyczne, dzięki którym mogłem na nowo przemyśleć wiele zagadnień i w istotny sposób ulepszyć wcześniejsze sformułowania. Mam nadzieję, że ten artykuł nie zamyka naszej dyskusji, lecz stanowi wstęp do dalszych wspólnych dociekań. Dziękuję także anonimowemu Recenzentowi za niezmiernie wnikliwą lecz życzliwą recenzję, która skłoniła mnie do nowych przemyśleń, a w tekście artykułu pozwoliła mi na usunięcie kilku pomyłek i niejasnych sformułowań.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2007

Contents